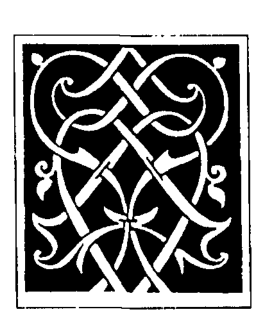
ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ

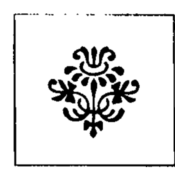
КАРСАВИН



ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

АО КОМПЛЕКТ
С-ПЕТЕРБУРГ
1993

ПАМЯТНИКИ
РЕЛИГИОЗНО - ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ НОВОГО
ВРЕМЕНИ



РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Текст рукописи подготовлен Хоружим С. С.

Книга издана при участии и содействии Комиссии
по творческому наследию Карсавина Л. П.

ISBN 5-88956-004-6

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

ОГЛАВЛЕНИЕ

17. Человечество как субъект истории. Закон развития и его смысл (95—97 ср. стр. 59—61, 73—76). Реальность общечеловеческого единства (97).

18. Историческое бытие как социально-психическое. Индивидуальное и социальное (ср. стр. 86 сл.). Коллективные индивидуальности (97—99). Историческое и «внешнее» (ср. стр. 29—32). История материального быта. Римская тога. История костюма, археология. Предварительная и собственно-историческая работа (99—102).

19. Индивидуум как условно-последняя историческая индивидуальность (102—103). Личность и качествования. Связь их различия с отношением моментов к иному и друг к другу (103—106 ср. §§ 10, 25). Право (107).

20, Взаимодействие качествований (108). Конкретный пример — феодальный строй (108—110 ср. стр. 26—30). Разные методологические подходы к качествованию. Качествование, диалектика (ср. стр. 65—67, 84—86) и систематическое построение. Фюстель де Куланж (110—115).

21. Коллективная историческая индивидуальность. Ее неопределимость извне (115—118); принципы ее определения и значение для этого внешнего (118—119). Природа исторического познания и индукция (ср. §§ 10, 14, 22, 35). Февральская революция 1917 г. (119—126).

22. Познание историком момента-индивидуальности (ср. § 28). Стяженность, достоверность и точность этого знания (126—128). Самоутверждение и самоотдача исторических индивидуальностей (128—130; ср. § 7). Взаимоотношение коллективных личностей в индивидууме. Степень их выраженности и познаваемости. Задачи теории истории (130—136).

23. История как действительность и как наука (136—137; ср. §§ 15, 32). Типичные исторические индивидуальности. Семья (137—141).

24. Род. Отношение его к другим коллективным личностям (141—144).

25. Определение (ср. § 21) и ограниченность исторической индивидуальности. «Собственно-всеединые» или «надорганические» индивидуальности (144—146). Органические индивидуальности. Принцип их строения (ср. §§ 10, 19). Отношение к надъорганическим и высшим (146—150). Процесс индивидуализации во всеединстве. Возникновение и гибель коллективных личностей (150—154 ср. §§ 7, 22).

26. Переход индивидуальности от надъорганичности к органичности и обратно (154—155). Виды органических индивидуальностей. — Класс (ср. § 16). Рабочий класс. Интернационал и пролетарская культура (155—159). Сословие (159). К периодизации развития (160; ср. стр. 87 сл., §§ 37).

27. Культура. Ее субъект и идея (160—161). Взаимообщение культур (161). Развитие культуры. Ее расцвет, погибание; жизнь в других — «память» и «предвосхищение» их — и в себе (162—166).

28. Преимущественные качествования всякой культуры (ср. § 48). Релятивизм (166—167). Значение религиозного качествования и отношение культуры к Абсолютному (167—168).

29. Религиозные культуры (168—172; ср. §§ 8, 13, 37).



ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ



Глава первая

Основные предпосылки и понятия философии истории

1. Философия истории определяется тремя основными своими задачами. — *Во-первых*, она исследует первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются и основными началами исторического знания, истории как науки. *Во-вторых*, она рассматривает эти основоначала в единстве бытия и знания, т. е. указывает значение и место исторического в целом мира и в отношении к абсолютному Бытию. *В-третьих*, задача ее заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в его целом, в раскрытии смысла этого процесса. Поскольку философия истории ограничивает себя первою задачею, она является *теориею истории*, т. е. теориею исторического бытия и теориею исторического знания. Поскольку она преследует решение второй задачи, она — *философия истории* в узком и специальном смысле термина «философия». Наконец, в области, определенной третьей задачей, она предстает перед нами, как *метафизика истории*, причем, конечно, в термине «метафизика» мною не мыслится отвлечение от конкретной эмпирии, но — конкретное познание исторического процесса в свете наивысших метафизических идей.

С первого же взгляда очевидна глубокая органическая, нерасторжимая связь проблем теории истории и философии истории. Невозможно определить основоначала истории иначе, как чрез отношение их к основоначалам бытия и знания вообще, а следовательно — и без уяснения связи их с Бытием абсолютным. Всякий теоретик истории, если только он искусственно не замыкает себя в круг вопросов так называемой технической методологии, неизбежно должен выяснить: в чем заключается специфичность исторического бытия и существует ли эта специфичность, каковы основные категории исторического познания, основные исторические понятия, те же ли они, что и в области познания природы, или другие, и т. д. Все это делает настоятельно необходимым рассмотрение теоретико-исторических и философско-исторических проблем во вза-

имной их связи и позволяет объединить обе дисциплины под общим именем одной из них — как *философию истории.*

Само собой разумеется, что для философии истории не безразличен конкретный исторический процесс и что, с другой стороны, без нее невозможна метафизика истории. Именно в философии истории и открываются основные метафизические идеи в применении их к историческому бытию и знанию. Но философия истории в состоянии их открыть только потому, что исходит из рассмотрения конкретного исторического бытия. Однако нет необходимости для установления основоначал в том, чтобы конкретный исторический процесс уже был осмыслен ими. Если бы такая необходимость существовала, мы бы запутались в порочном круге. Сначала надо найти основоначала, потом с их помощью осмыслить исторический процесс. Конечно, нахождение их уже и есть его осмысление ими, но осмысление принципиальное и фрагментарное. Метафизика истории — восполнение и конкретизация философии истории.

По этим соображениям возможно обособить философию истории от метафизики истории и ограничить (хотя и без излишнего педантизма) данное исследование проблемами первой. Впрочем, сознаюсь, я бы все-таки не согласился на подобное самоограничение, будь у меня хотя бы малейшая возможность ныне же подвести итоги своим историческим работам и написать, в качестве второй части этого труда, очерк истории человечества. Я уверен, что только такое конкретное изложение способно вполне показать правильность и значение развитых далее мыслей.

Данное сейчас определение философии истории достаточно широко, чтобы включить в себя все направления, обычно притязающие на это наименование. Действительно, те философско-исторические теории и системы, которые рассматривают и ограничивают себя как «общую методологию» исторических наук, всецело определяются первыми двумя из трех указанных выше задач, именно двумя, а не одною, так как модное, к удивлению понимающих немного историю и философию людей, еще доныне *риккертианство* [1] тоже не обходится без высказываний о самой природе исторического бытия и о стыдливо скрываемом за понятием «системы ценностей» Абсолютном. С другой стороны, общие построения исторического процесса, наиболее ярким и плодотворным из которых является попытка *Гегеля*, всецело подходят под понятие метафизики истории. Не будем сейчас подымать вопрос о том, насколько можно считать наукою *социологию* и в какой мере правомерно искание *законов истории.* «Социологизм» и «законосообразное» понимание процесса нашим определением, во всяком случае, объемлются. Ведь в основе всякого искания законов и всякого социологизма лежит определенная теория исторического бытия, обычно — отрицание непрерывности

развития, признание «повторяющегося» существенным, индивидуального — бессмысленным или случайным. А это уже целая метафизическая система, предопределяющая и свою «общую методологию».

В своем определении мы исходим из неразрывной связи между бытием и знанием, которое является модусом первого, и сохраняем таким образом укоренившуюся в обычном словоупотреблении двузначность термина «история» (история есть и процесс исторического бытия и наука о нем). Такая связь, конечно, может быть оспариваема, несмотря на то, что она с очевидностью всплывает во всех попытках ограничить себя пределами теории исторического знания. — Во всех этих попытках ясна наличность самого исторического бытия, хотя она толкуется по разному: иногда — как само подлинное бытие или конкретная действительность, иногда — как копия действительности в сознании, иногда — как преобразование действительности сознанием и даже как произвольная конструкция нашего разума. Само собой понятно, здесь я не могу доказывать «единство бытия и знания» и входить в критическое рассмотрение разных высказанных по этому поводу теорий. К тому же «критика» целесообразна как метод искания истины, и до тех пор, пока нужный новый аспект истины еще не усмотрен. Не критикою доказывается истинность того, чего нет в подвергаемом критике. Критицизм — признак ученичества и не руководимых ясною целью исканий. И даже отдельные критические замечания полезны лишь в качестве иллюстраций доказываемой мысли. Что касается положительного доказательства, оно всегда — раскрытие системы; и в этом смысле вся моя книга должна быть доказательством выставленного в начале ее тезиса.

2. Одним из основных исторических понятий является понятие *развития* (evolutio, developpement, Entwickelung), и с анализа его, приводящего к важным метафизическим положениям, нам удобнее всего начать наше исследование. К несчастью, понятие развития в большинстве случаев смешивают с двумя другими, существенно от него отличными. Для одних развитие то же самое, что *изменение*; для других то же самое, что *прогресс*.

Понятие *изменения* также двузначно. Иногда оно является родовым понятием, объемлющим, как виды свои, и развитие и изменение собственно; иногда отожествляется со вторым своим видом. В дальнейшем для обозначения изменения в родовом смысле я буду пользоваться термином «процесс» (и глаголом «меняться»), придавая, таким образом, термину «изменение» специфический, видовой смысл.

Под *изменением* мы разумеем появление в предмете новых, *извне* привходящих к нему свойств или исчезновение (*во вне*)

старых, перемену во взаимоотношении вещей или разъединимых частей одной и той же вещи. Так, предмет «изменяется», когда мы его освещаем, красим, режем на части, когда делаем иным его внешний вид и внутреннее строение (например — мнем в руке кусок хлеба или воска). Так происходит «изменение», когда мы по иному распределяем в комнате мебель, фигуры на шахматной доске, когда разрушается какое-нибудь здание и т. п. Во всех этих и подобных им случаях понятие изменения коренным образом связано с понятием «мены», сводится к перераспределению и предполагает разъединенные части (элементы, атомы), нечто содержащее их (пространство) и систему их взаимоотношений. И заметим, что «нечто содержащее» необходимо должно мыслиться, как пространство. Течение времени (поскольку время не мыслится в пространственных категориях и символах, например — как линия) для конституирования понятия изменения, само по себе, недостаточно, хотя и необходимо. В изменении мыслится перераспределение уже существующих соположно элементов, привхождение уже существовавшего вне. Время же, с погибанием в нем существующего и возникновением совершенно нового, не существовавшего раньше, может привести к теории возникновения из ничего, но никак не к теории изменения. Для того, чтобы нечто изменялось, необходимо существование, по крайней мере двух, разъединенных атомов. Существование их, правда, во времени возможно, но разъединенность их временем мотивирована быть не может. Равным образом и понятие системы, предполагая единство — мыслимо лишь в моменте времени (в настоящем) или в преодоленности временного погибания и возникновения; предполагая разъединенность или прерывность — невыводимо из времени и приводит нас к пространству.

Конечно, ни система, ни изменение в принципе не требуют еще пространства эмпирического. Однако само понятие разъединенности органически связано с пространственностью и почти неизбежно «огрубляется», умаляется в понятие эмпирического пространства. Во всяком случае, обычное понятие изменения всегда мыслится на основе эмпирически-пространственной разъединенности, а такое обычное понятие пока нам только и важно. — Если дано разъединенное (пространственно, по крайней мере — исконно-пространственно) множество, каковое, в целом своем, есть уже система, изменением будет перераспределение элементов системы, возможное только во времени, объемлемом или содержимом системою. При этом сами элементы остаются, каждый в себе, неизменными: меняется только их соотношение или система. Но зато система признается уже меняющейся непрерывно, т. е. не объемлемой понятием изменения. Если же и мы допустим, что она изменяется в выясненном уже смысле, необходимо вместе с разъединенностью ее допустить и

высшую систему и неизменность разъединенных частей данной, системою быть переставшей, что приведет нас к дурной бесконечности. И мы стоим или перед «regressus ad infinitum» [2] или перед признанием изменения за своеобразное сочетание неизменных элементов, пространственно друг от друга отъединенных, с непрерывно меняющейся (т. е. тоже не «изменяющейся») системой.

Понятие пространственно отъединенного и замкнутого элемента, прообразом которого является любое тело, не нуждается, пожалуй, ни в каких пояснениях. Понятие системы, образцом которой является любая, в частности — геометрическая, форма, напротив, весьма загадочно. Если толковать систему как пронизывающую элементы, придется отвергнуть их неизменность, из которой мы исходим в построении самой системы, и само понятие изменения подвергнуть какому-то существенному преобразованию. Если мыслить систему вне элементов, становится неуловимым, в чем же заключается ее реальность и каково отношение ее к элементам, без которых ее, как будто, нет. Можно попытаться понять ее как фикцию, как случайное взаимоотношение элементов: но тогда, чтобы остаться последовательным, надо истолковать взаимоотношение элементов не в смысле простого меняющегося сосуществования их, функциональной взаимозависимости, ибо это уже систематическое взаимоотношение, а иначе. Иначе взаимоотношение элементов можно истолковать только как причинное, и притом с допущением реального проникновения одного элемента в другой, ибо, в противном случае, мы снова во власти системы. А такое причинное объяснение неизбежно ведет к отрицанию уже допущенной разъединенности элементов и их неизменности, т. е. вынуждает к преобразованию понятия изменения. Кроме того, оно вносит новое понятие «силы» столь же загадочное, как понятие системы. С другой стороны, можно понять систему в смысле реальности, устрояющей взаимоотношение элементов, подобно тому, как я (внешняя сила) расставляю на доске шахматы. Этим путем система отожествляется с действующей причиной или силою, но обоснованной реальности не приобретает. И в виде подобной причины или силы, она, под старым именем «энтелехии», появляется, например, в теории *Дриша* (Philosophie des Organischen)[3].

Оставим пока в стороне противоречия, заключающиеся в понятии изменения, закрепив данную выше формулировку его. — *Изменение есть непрерывно меняющаяся во времени система взаимоотношений пространственно разъединенных элементов.* Нам могут возразить, что под изменением разумеется еще и нечто иное. Но, во-первых, у нас есть несомненное право определять нужное нам понятие так, как нам удобнее, с одним только обязательством — не изменять раз данного определения. Во-вторых, если под изме-

нением и разумеют еще нечто иное, так только потому, что путают его с развитием и процессом. *Развитие* же, действительно, от изменения принципиально отлично.

Мы говорим о развитии душевной жизни, о развитии организма и т. д. и всегда при этом мыслим или воспринимаем некоторое замкнутое в себе (поскольку мы говорим о *его* развитии) целое. Оно, как целое, вовсе не состоит из атомов. Оно меняется непрерывно, непрерывно становится качественно иным, становится изнутри, из себя самого, а не путем присоединения к нему чего-то *извне*. Нельзя представить себе развивающееся, как таковое, состоящим из частей или слагаемым частями, ибо расчастнение отрицает непрерывность. И точно так же нельзя в развивающемся противопоставлять непрерывно меняющуюся систему неизменным разъединенным элементам. В нем нет элементов, и оно совпадает с системою. Развивающееся не допускает никакой атомизации, хотя ею, на беду себе, и грешит «естественная наука о душевных явлениях», которую справедливее было бы назвать противоестественною.

Развитие необходимо предполагает то, что развивается. Нет развития без *субъекта развития*. Но субъект не вне развития — в этом случае он бы нам совсем был не нужен, — а в самом развитии. Нет субъекта и развития, а есть развивающийся субъект. Тем самым он реален, как реально само развитие, и должен быть признан объемлющим и содержащим все развитие, т. е. всевременным, ибо развитие протекает во времени, с эмпирическим возникновением и погибанием его моментов, всепространственным постольку, поскольку развитие протекает в пространстве, всекачественным, ибо оно многообразно качествует, всеединым или «единым и всяческим», ибо развитие не безразличность, а и единство и множество.

Уже сейчас мы видим, что субъект развития обнаруживает некоторое сходство с возникающим в теории изменения понятием непрерывно меняющейся системы. Но развивающийся субъект обладает перед непрерывно меняющейся системою весьма важным преимуществом. Он несомненно реален в силу имманентности своей развитию или имманентности развития ему, тогда как реальность системы — или ипостазирование абстракции или нечто в категориях понятия изменения неуловимое и, во всяком случае, требующее объяснения.

Но если в теории развития нет трудностей, связанных с понятием системы, в ней, в этой теории, нет нужды и в понятии причинности или причиняющей силы, так как для применения понятия причинности необходима прерывность. Совершенно нелепо спрашивать: каким образом мое душевное состояние в 1 час 49 минут ночи

25 марта 1922 года явилось «причиною» моего душевного состояния в 1 час 50 минут того же числа и года. И по существу не многим менее странен вопрос: как моя мысль о развитии явилась причиною моего намерения написать эти строчки.

Однако разъединенность конкретно-эмпирического бытия — неоспоримый факт, с которым обязана считаться и теория развития. Мы наблюдаем развитие данной душевности, данного организма. Но развивающийся субъект всегда противостоит другим, ему подобным, и даже не похожим на него телам. Осмыслить факт внешней противопоставленности субъекта другим субъектам и объектам мы не можем; да это было бы и весьма плохой философией. А внешнее соотношение ставит нас перед понятиями разъединенности, системы, причинной связи. И, конечно, при изучении и понимании самого развития обнаруживается некоторая склонность к его атомизированию. Иногда эта склонность сказывается в искажении душевной жизни, разлагаемой на системы, которые потом укладываются в причинную или систематическую связь. Иногда она выражается в общих, ничем не обоснованных, но аподиктических [4] заявлениях, вроде следующего, извлекаемого мною из одной статьи известного современного философа-богослова. — «Мы не можем мыслить процесса, не разлагая его на последовательность моментов неизменности. И мы не можем также мыслить непрерывное (continuum), не разлагая его на прерывную совокупность точечных элементов. Движение мы разлагаем на ряд состояний покоя (кинематограф), непрерывное на множественность элементов уже неделимых».[5]

Вот характерное описание указанной склонности. Не будем спорить: это не трудно, но бесполезно. Существенно, что склонность вносить в развитие разъединенность реальна. И для нее должны быть реальные основания в самом развитии. Или мы недостаточно точно его описали, или необходимо понятие высшее, чем развитие и изменение. Во всяком случае, необходим дальнейший и более обстоятельный анализ. Прежде чем перейти к нему, я постараюсь показать, что намеченные проблемы обладают вполне реальным значением для всякого историка.

3. Обычно признаком «научности» истории полагается причинное объяснение исторических «фактов»; и во всякое определение исторической науки включают, в том или ином виде, термин «причина». Дело не меняется от того, что некоторые «методологи» и даже «философы» считают нужным говорить о «психической причинности» [6], чем проблема лишь осложняется, или выделяют категорию «фактов», причинному объяснению не подлежащих.

От внимания размышлявших над историей не ускользнула отмеченная нами выше связь между категориями изменения и при-

чинности. И это выразилось, главным образом, в попытках выбросить из исторической науки понятие развития, заменив его понятием изменения. — С непрерывностью развития причинное взаимоотношение элементов согласовать трудно: развитие не допускает деления развивающегося на «элементы», без разъединенности которых не установима причинная между ними связь. Напротив, изменение необходимо такую разъединенность предполагает, а потому допускает применение категории причинности и даже приводит к ней (§ 2). Отказаться от понятия причинности или коренным образом его преобразить никому в голову не приходит. Разве возможна «наука» без причинного объяснения, хотя бы причинная связь и понималась по-разному?

В своей интересной книге «Historik» *Л. Рис* (Ludwig Riess)[7] признает основным для исторической науки понятие причинной связи (Kausalnexus). В связи с этим он считает понятие развития (Entwicklung) к истории совершенно неприменимым и предлагает заменить его понятием изменения, даже изменений: история есть наука об изменениях (Veranderungen). Ту же замену находим мы и в «Методологии Истории» покойного *А. С. Лаппо-Данилевского*.[8] По ошибочному и необоснованному мнению автора, «историк интересуется... понятием об изменении в состояниях того, что пребывает; ... изучает те изменения, которые происходили в действительности».[9] Академик Лаппо-Данилевский в ошибке своей последователен и, верный исходной своей точке зрения, делает следующее ценное признание. — «Понятие об изменении естественно связывать с понятием о той причине, которая его вызывает и действие которой в нем обнаруживается... Понятие об историческом объекте уже включает понятие о некоем причинно-следственном отношении: само изменение ставится в зависимость от действия некоей причины, вызывающей данное следствие... С такой точки зрения всякое историческое изменение можно рассматривать как взаимодействие между средою и индивидуумом».[10] Впрочем, большинство историков и теоретиков не доводят своих мыслей до экземплифицированной сейчас степени ясности. Они сразу говорят и об изменениях, и о развитии, и о причинах, и о факторах, некоторые, видимо, в блаженной уверенности, что это и есть «синтетическое» понимание. Правда, случается иногда, что кто-нибудь из историков (конкретный пример — проф. *Р. Ю. Виппер* в его талантливых «Очерках теории исторического знания») [11] почует несогласуемость причинного истолкования с историческим методом. Но, почуяв, он сейчас же укроется за туманное понятие «психической» причинности, со ссылками или без ссылок на В. Вундта,[12] или, как проф. Виппер, подменит исследование проблемы достойною последователя О. Конта борьбою с метафизическим понятием души, скрывающимся за мыслью о при-

чинно воздействующей силе. А между тем с историческим методом плохо совмещается и понятие функциональной связи разъединенных элементов... Так поступают историки, а бедное подрастающее поколение должно зазубривать к экзамену «причины» Пелопоннесской войны или возвышения Москвы, иногда еще с глубокомысленным подразделением на «причины» и «поводы».

В конкретно-историческом исследовании очень часто причинное объяснение при ближайшем анализе оказывается мнимым, простою тавтологией. Так, очень нетрудно объяснять французские революции XVIII-XIX веков любовью французов к равенству и ненавистью их к неравенству. Нетрудно указать и другие столь же хорошо все объясняющие «страсти» и свойства. И я не вижу принципиальной разницы между рассуждениями *Токвиля*[13] и сентенцией поэта Полежаева:

«Француз — дитя.
Он вам шутя
Разрушит трон
И даст закон».[14]

Но не следует забывать, что французские «любовь к равенству» и «ненависть к неравенству» или, если угодно, «легкомыслие» французов как раз и являются свойствами причинно объясняемых ими революций. В сознании «исследователя» они возникают как общие понятия, живущие именно в объясняемом ими или, если предпочесть другой способ выражения той же самой мысли, как «отвлекаемые» от того, что ими причинно объясняется. Подобным же образом можно объяснить вспышки гнева гневностью и считать склонность философствовать причиною философствования. Токвиль — замечательный историк, замечательный и в приведенном указании «основных страстей» французского народа. Но, воспитанный на классических образцах французской рационалистической мысли, он всерьез принял слова своего гениального соотечественника Мольера:

«Opium facit dormire,
Quia est in eo
Virtus dormitiva,
Cuius est natura
Sensus occupare».[15]

Мнимость причинного объяснения в истории легко обнаруживается на конкретном анализе большинства его образцов. И в этом отношении много поучительного можно найти в названной книжке проф. *Виппера*. Обычно указание на ту или иную причину данного исторического явления кажется нам убедительным в области, которой мы не изучали и не знаем. Историк чувствует себя совершенно беспомощным, когда ему задают вопросы о причинах последней

мировой войны, русской революции, т. е. о явлениях, казалось бы, могущих быть изученными. Конечно, он сошлется в этих случаях (и, по-моему, лукаво) на то, что *еще* не изучил и не в силах изучить всего бесконечно обильного материала. Он будет только последовательным, если скажет, что ждет, пока для него не отберут объемлемого человеческим сознанием материала стихийные бедствия, разрушительное действие времени и крысы, которые совокупными усилиями уничтожат большую часть «источников», оставив ему меньшую. Он будет последовательным, если в число покровителей исторической науки включит и халифа Омара.[16] Но дело в том, что историк не менее беспомощен и тогда, когда ставит проблему о причинах Великой Французской Революции или Крестовых Походов. Не спорили бы так долго и бесплодно друг с другом историки-идеалисты и историки(?)-материалисты, если бы причинную связь исторических фактов установить было легко, скажу более — возможно. Знаменательное явление — всякий добросовестный и понимающий свое дело историк, приступая к анализу канонизированного уже причинного объяснения в изучаемой им области, сейчас же начинает чувствовать неудовлетворенность, изыскивать и указывать другие причины. И разве не заслуживает искреннего сожаления историк, поставивший себе целью написать обобщающий труд и несогласный признать какую-нибудь одну «универсальную» причину исторических явлений, например — «организацию производства»? Он принужден перечислять указанные его предшественниками и найденные им самим причины, одну за другой, ибо все представляются, хоть немного, да действовавшими. Он не в силах разобраться среди множества их и сказать, какая из них важнее, какая влияла больше, чем прочие.

Допустим, что мы хотим определить причины *крестьянских войн в эпоху Реформации* в Германии. Мы легко вскроем в них религиозный момент и вполне естественно придем к предположению, если не о решающем, то о значительном влиянии его на ход событий, т. е. признаем его одною из причин. И действительно, если даже совершенно устранить его из ряда волнений, без него не объяснить ни мотивировки крестьянских требований Св. Писанием, ни, тем более, движения Фомы Мюнцера. Можно даже, и не без видимого успеха, рассматривать крестьянское движение начала XVI в. как следствие осмысливания жизни и социальных отношений с точки зрения нового религиозного идеала. Ведь это осмысливание не должно непременно всегда и всеми опознаваться, и признавая, что классовый мотив может, оставаясь неопознанным, определять идеологию, нет оснований отрицать подобную же действенность в мотиве религиозном. В наше же время постоянных, пожалуй, более всего полезных историкам-материалистам, ссылок

на бессознательную психическую деятельность, обойтись без такого предположения просто неприлично.

Сосредоточиваясь даже на самом процессе религиозного осмысления жизни, а вернее — на религиозно-идеологическом процессе в его обращенности и на жизнь, мы усматриваем, что он предстоит нам в качестве непрерывного потока, начавшегося до восстаний, замирающего после них, в момент же восстаний достигающего (в важном для нас качествовании своем) апогея. И момент апогея — «момент» условный: его не отделить ни от предшествующих ни от последующих. Если же так, то нельзя считать его причиненным первыми и причиняющим вторые. Для установления причинной связи прерывность является условием необходимым. Всякие попытки выйти из затруднения путем указаний на какую-то особенную «историческую» или «психическую» причинность надо устранить, так как они сводятся к констатированию необъяснимого факта. Но нам, пожалуй, возразят иначе. — «В действительности, скажут нам, непрерывный процесс — иллюзия. Он всецело разлагается на бесконечно малые обособленные элементы или, в худшем случае, на индивидуальные процессы. Задача истории в разрушении этой иллюзии».

Математика с помощью понятия прерывности пытается (в анализе бесконечно малых) выразить непрерывность как высшую реальность. А для истории надо эту реальность признать фикцией, историческую же фикцию — элементы, «отъединенное» — реальностью. Посмотрим, к чему приводит подобная попытка. — Последнею «единицею» исторического (в частности — рассматриваемого нами) процесса будет процесс в индивидууме, и этот-то процесс, уже во всяком случае, надо признать непрерывным, если только мы не пойдем по пути резкого искажения нашей духовной жизни. Согласимся даже на некоторое ее искажение и для простоты допустим, что индивидуум влияет на других индивидуумов не длительно, а в течение самого малого промежутка времени, и что таково же испытывание им влияния со стороны других. Все равно, для того, чтобы объяснить его «действие» и «страдание», надо понять эти два момента в связи с прочими моментами его душевной жизни. А тогда мы опять приходим к непрерывному, не допускающему разъединения, не впускающему в себя категорию причинности процессу. Момент «апогея» «действия» или «страдания» столь же не объясним причинно, как и «апогей» описанного выше развития. Или же мы должны его просто уничтожить, сведя его к пересечению ряда внешних друг другу факторов? Но уничтожить его мы не в силах без крайнего искажения действительности. Попробуйте представить себе свою душевную жизнь без самосознания, без «душевности», как одного хотя бы из «факторов». Таким образом, мы

в конце нашего изыскания получим бесчисленное множество моментов «действия» и «страдания», из которых каждый в основании своем будет необъяснимым причинно, как бы мы ни старались исчерпать все внешние «факторы» или внешние причины, не задаваясь трудным вопросом о том, что такое «внешнее» и всецело ли, а если не всецело — в какой мере оно внешне моменту. Конечно, индивидуум первый, воздействующий на второго индивидуума, может быть назван «причиною» состояния («страдания») второго. Но, во-первых, индивидуум первый в воздействии своем на второго до конца причинно не объясним; а во-вторых, второй индивидуум, воспринимая воздействие первого, не только пассивен, не только «страдает»: он и действует, он воспринимает воздействие потому, что, грубо говоря, хочет воспринимать, т. е. и он до конца причинно не объясним. В каждом индивидууме, поскольку он воспринимает воздействие другого и развивает то, что получает от него и делает своим, и поскольку он воздействует на другого сам, есть нечто беспричинное, даже не разъединимое на свое и чужое, на пришедшее извне и выросшее изнутри, хотя, как будто, нечто извне и пришло.

Допустим теперь, что процесс религиозной идеологии, охарактеризованный выше, не более, чем наше отвлечение и обобщение. Это будет неправильным допущением, но пока согласимся на него. Если он даже только отвлечение общего всем индивидуумам, в нем должна быть реальная непрерывность, присущая всякому его «элементу». А следовательно, он не разъединим и в существе своем причинному объяснению не подлежит.

Итак, развитие религиозной идеологии «спонтанно» (по крайней мере, в известной степени) достигает своего апогея. Не исключена возможность, что вне этого ограничения области, подлежащей причинному истолкованию (ограничения, заметим, весьма существенного), мы должны пользоваться категорией причинности. Само собой разумеется, никто не согласится с нами, если мы станем из религиозного осмысления жизни выводить конкретные социальные требования немецких крестьян: желательный размер десятины, пересмотр повинностей, проекты общинной организации и т. д. Никто не согласится с таким монизмом, хотя многие соглашаются с выведением всего, в том числе и религиозной идеологии, из организации производства и хотя наша дедукция, несомненно, будет выполнена с большею тонкостью и богатством. — Мы указываем вторую причину, определяя ее, как социальную идеологию, т. е. стремление к лучшему конкретному социальному строю. Но не успели мы определить нашу вторую причину (или «фактор»), как уже видим, что снова стоим перед таким же непрерывным процессом, столь же не поддающимся всецелому причинному истолкованию. Пожалуй даже, положение наше ухудшилось. — В развитии ре-

лигиозной идеологии легче и обычнее обратиться к влияниям индивидуальностей, вроде Лютера, Фомы Мюнцера, и попытаться разорвать непрерывность процесса. В развитии идеологии социальной, в силу традиции исторической мысли, это сделать труднее. Но и в случае пренебрежения традицией мы выиграем немного: мы только умножим количество причин или «факторов», нисколько не изменив их природы.

Положение наше ухудшилось и в другом смысле — мы стоим перед двумя процессами. Нам ясна их органическая внутренняя связь. Мы пытаемся дешифрировать ее, как причинную. Если мы ипостазируем оба процесса и резко разъединим их, мы окажемся в царстве фикций. Так один известный историк, выяснив природу «гуманизма» и «реформации», ставит проблему: как повлиял первый на вторую, и тратит много страниц на ее разрешение.[17] Подобных примеров в историографии, к сожалению, не мало. Но мы можем поступить и иначе — попытаться опять детализировать наш анализ. В этом случае мы необходимо придем к тому, что станем наблюдать взаимодействие религиозного и социального в сфере индивидуальных сознаний (опять тоже с неизбежным допущением бессознательного, ибо иначе никакое объяснение невозможно). Но разве не обнаружится тогда с новой стороны вся фиктивность нашей проблемы. Как я могу в себе самом, едином и непрерывном, допускать две какие-то разъединенные сущности: религиозное и социальное? И то и другое — сам я, сама моя личность, отнюдь не похожая на пустое пространство, в котором сталкиваются атомы. Социальное и религиозное — разные мои качествования. Надо объяснить, в каком отношении они различны; но отсюда до необходимой для установления причинной связи разъединенности их еще очень далеко. Восприятие красного цвета отлично от восприятия колокольного звона, но они причинно друг с другом не связаны, а если и влияют одно на другое, то в каком-то ином, подлежащем выяснению смысле.

Очень обычны рассуждения: вера в премудрый промысел Божий и религиозный оптимизм являются причиною прекраснодушного отношения к социальным бедствиям и неравенствам; вера в загробное воздаяние и блаженство расслабляет социальную волю. Но им противостоят не менее убедительные рассуждения совершенно противоположного характера: слабость социальной воли, равнодушие к социальным неравенствам и бедствиям являются причиною веры в загробное блаженство, воздаяние, религиозного оптимизма, веры в мудрый промысел Божества. Если же лучше вдуматься в приведенные утверждения, так оба они обнаружат свою необоснованность. На основании чего можем мы одно предпочесть? — Не на основании хронологического приоритета. В большинстве случаев и сам человек не знает, что появилось в нем раньше: религиозное или социальное

благодушие. Думая, что он знает это, он чаще всего ошибается; да и отсутствие опознанности религиозного или социального ничего еще не говорит против существования и действенности их. Объяснение загадки в ином. — И религиозное равнодушие и социальное, оба суть проявления одного и того же свойства, которое обнаруживается и во многом другом, например — в умственной вялости, в особом виде непрактичности и т. д. Ведь все попытки выведения одного из другого сводятся только к указанию общей им черты: никому еще не удавалось вывести из организации производства систему Канта или учение о Троице у бл. Августина. Смутное сознание этого «общего» придает убедительность одинаково и «идеалистическим» и «материалистическим» толкованиям, если, конечно, такие толкования не слишком грубы, чем страдает особенно исторический материализм. Но «убедительность» не стоит ни в каком отношении к формально провозглашаемому тезису. Уж если называть что-либо причиною, так «общее». Однако и это будет ошибкою. — Мы не знаем «общего», как отвлеченной реальности, и у нас нет ни малейших оснований и ни малейшей надобности подобную отвлеченную реальность признавать *. В приведенном примере «равнодушие» или «пассивность» не существует вне своих религиозного и социального качествований. Общее здесь есть конкретное единство многого. Если же так, то и категория причинности сюда не применима.

С этой точки зрения становится ясным, почему так бесплодны споры между историками идеалистического и материалистического направлений. — Снимается самый предмет спора, как фиктивный. Но вместе с тем раскрывается и основание стерильности и безжизненности мнимо-синтетических попыток примирения, т. е. признания того, что есть и материальные и идеальные причины. Пред лицом такого умственного бесплодия следует выдвинуть несомненную заслугу исторического материализма. Она в том, что он монистичен и что на почве его возможно, вопреки его заданию и вере, большее проникновение в природу исторического. Недаром он сам очень быстро забывает о причинном объяснении и начинает говорить о «диалектике», правда, не понимая ее существа и противоречивости своих утверждений.

В данной связи, однако, нас занимает не это. — Мы убедились в неприменимости причинного объяснения и там, где речь идет о двух процессах, возводимых (а вернее низводимых) в причины или факторы. То же самое, конечно, будет справедливым для какого угодно количества основательно или безосновательно, реально или только методологически отличных процессов. Для применения к исторической действительности категории причинности необходимо,

* Ср. §§ 9, 10, 12.

чтобы эта действительность была реально разъединена. И по-видимому, есть такая область истории, где разъединенность явлений несомненна.

Исторический процесс является или представляется непрерывным, поскольку мы рассматриваем его как социально-психический. Но ведь в нем есть и «внешние», «объективные» стороны. Всякий историк говорит о социальном строе, социальных отношениях, о размерах землевладения, высоте ренты, доходах и расходах, наконец — о границах государства и географическом ландшафте. Так и в приведенном выше примере социальная идеология крестьянства не может быть обособлена от некоторых вполне конкретных явлений: от размеров крестьянских владений, величины платимых крестьянами оброков и т. п. И неудивительно, что стремление сделать историю наукою в том смысле, какой этому термину придает естествознание, связано со стремлением свести исторические явления на «внешние» или «объективные» факты и, в конце концов, с тенденциями исторического материализма. В известном отношении исторический материализм — законнейшее дитя историографии, усматривающей свою цель в установлении причин и законов.

Обратимся сначала к нашему примеру. — Разумеется, социальной идеологии крестьянства в Германии XVI в. не понять, не поняв его социального положения. Надо знать реальные отношения между крестьянами и господами, крестьянами и горожанами, повинности и оброки, лежавшие на первых, степень их зажиточности, т. е. размер их доходов и владеемой ими земли и т. д. Но какой смысл всего этого? Взаимоотношение между крестьянином и господином вовсе не является внешним, поддающимся числовому выражению фактом. Оно может быть определяемо или нет нормами права и обычая. Но даже, если оно всецело определено точною нормою, чего никогда и нигде еще не бывало, сама норма есть факт порядка психического, для историка, к тому же, существенный не в отвлеченности своей, а в конкретности. Важно, как представлял себе норму «средний» крестьянин, признавал ли он ее справедливою, выполнял ли он ее за страх или за совесть. Не зная этого, совершенно бесполезно говорить о нормах права в той связи, в какой они существенны для истории. Точно так же мало численно определить, сколько рабочего времени отнимали у крестьянина повинности и какую часть его расхода составлял оброк. Какою бы точностью ни отличались установленные нами цифры, сами они ровно ничего не означают, ничего «не говорят». Чтобы они заговорили, надо знать «субъективное» отношение к ним крестьянина. При тех же самых повинностях и при той же степени зажиточности возможны очень разные душевные состояния: в одних случаях добросовестное выполнение своих обязанностей и уважение к правам господина (на-

пример — в некоторых, «реакционных», районах революционной Франции), в других — негодование на произвол, революционные настроения и т. п. Если отношение крестьянина к его социальному положению нам известно, тогда числовая характеристика второго может быть для нас удобным вспомогательным средством, знаком или аббревиатурой. Вместо того, чтобы каждый раз описывать конкретное хозяйство, как соответственным образом *воспринимаемое* хозяином, удобнее кратко называть число десятин или гуф.[18] Особенно это удобно тогда, когда нам удается связать разные психологические типы с разными числовыми знаками. Но если мы за цифрою не воспринимаем, хотя бы смутно, человека, цифра для нас совершенно бесполезна. Все это банальные истины. Приходится, к сожалению, их повторять пред лицом наивной веры, что история свободится к росту капитала, ренты, цен и т. д.

Итак, «внешнее» для историка является лишь знаком внутреннего, символом или, лучше сказать, аббревиатурой, которая применима только в очень ограниченной сфере и далеко не всегда требует особенной точности. А возвращаясь к «внутреннему» или «субъективному», понимая, например, социальное положение в смысле некоторого социально-психического факта или, вернее, процесса, мы возвращаемся к уже установленным нами тезисам.

Социальные отношения, социальный строй, как и право, и государство, и общество, и класс, суть некоторые психические реальности, природу которых, конечно, надо выяснить, что и будет сделано в дальнейшем, но которые, во всяком случае, не существуют без индивидуумов и внешне не выразимы и не разъединимы иначе, как условно и путем аббревиатур. То же самое следует сказать и о социальном или хозяйственном положении. При исследовании его большую помощь могут оказать точные статистические данные, цифры. Но все эти цифры — только знаки скрытой за нами реальности и совсем не обладают тем же смыслом и значением, каким обладают они в науках о материальной природе. Предмет истории всегда социально-психическое; и только на основе психического возможен исторический синтез.

Как же тогда быть с географическими факторами? — И они для историка важны лишь постольку, поскольку являются воспринимаемыми и преобразуемыми сознанием человека. Конечно, географически-психическое есть некоторая данность, не сводимая всецело на сознание человека, как сводимы на него другие «факторы» и «причины». Однако в психичности своей оно не объяснимо причинно из объективно-географического уже потому, что созидаемо не только внешним миром, а и сознанием. В пределах чистой истории мы не можем преодолеть эту данность: она — грань чисто-исторического.

Допустим, что существует две разъединенных сферы бытия: материальная и социально-психическая (историческая). Каждая из них представляет нечто замкнутое в себе, развивающееся или изменяющееся изнутри, по своим законам. Допустим, что материальное бытие причинно воздействует на историческое. Стихийные явления, определенный рельеф местности, ее флора и фауна, климат и т. п. очерчивают сферу человеческой деятельности. Не станут горцы заниматься кораблестроением, обитатели тропических лесов отоплять свои хижины печками. Изрезанные берега и острова Эгейского моря предрасполагают к мореплаванию; оазисы Средней Азии определяют пути караванов и движения хищных кочевнических орд. Разумеется, нельзя, не приходя в противоречие с историческими фактами, утверждать, будто среда определяет все: она — это общепризнано — оставляет широкую сферу для действия других факторов, взаимодействует с этнографическим типом народа, с его сознательною волею. С другой стороны, и человек воздействует на нее, иногда видоизменяя ее до неузнаваемости. Италия в Средние Века и в Новое Время совсем не то, чем она была в древности, так же и Греция, и вся Европа. Уничтожение лесов, осушка болот, шоссе и железные дороги, туннели изменяют материальное бытие в самом его основании. И надо быть очень невежественным человеком, чтобы отрицать преображающую материальное бытие деятельность человека.

Перед нами как будто постоянное причинное взаимодействие двух сфер бытия, из которых лишь одна поддается причинному истолкованию. Поэтому в исторической сфере сознательное воздействие на природу занимает очень скромное место. Наиболее важные «факторы» являются процессами накопления бесконечно-малых величин. Это — скромные потребности маленьких хозяйственных единиц, из которых каждая корчует для себя участок леса, срубает несколько десятков деревьев в год для отопления жалкой лачуги. Это иногда аскетический порыв святого, бегущего в дремучий лес, не ведая еще, что к нему придет мир и проторит дороги и по ним рассеет поселки. При таких условиях положение того, кто хотя бы в самых общих чертах попытается выяснить причинное взаимодействие истории и природы, внушает серьезные опасения.

Утверждают, что греки обратились к мореплаванию и торговле под влиянием географического положения занятых ими областей. Это утверждение детализируют, указывая на цепь островов, связующих Балканский полуостров с Малой Азией, на изрезанность береговой линии и т. п. Не станем оспаривать вероподобность такого объяснения, хотя и отметим, что в данном случае перед нами лишь один из примеров столь модных одно время в политической экономии Робинзонад. Но были ли древние греки Робинзонами такого же

качества, как наш воображаемый? Ведь если меня поселят на берегу Эгейского моря, я мореплаванием и торговлею заниматься не стану. А возможны и другие объяснения. — Возможно, что торговля греков только продолжает те сношения, которые существовали в доисторические времена, когда Эгейского моря еще не было, что греки чрез соприкосновение с Эгейской культурой переняли от нее почитаемое нами за результат влияния на них географической обстановки, а эгейцы, в свою очередь, — наследники своих предшественников. А может быть, вовсе не географическое положение сделало греков мореплавателями, но заложенный в их народном характере мореплавательский инстинкт заставил их блуждать до тех пор, пока они не попали на удовлетворившие его берега Эгейского моря. Много ли тогда останется на долю географического фактора и что именно?

Мои «может быть» вовсе не ведут к отрицанию глубокой внутренней связи между географией и историей. Я только хочу указать на недостаточную убедительность большинства, если не всех рассуждений по этому поводу. Взаимоотношение между историческим и материальным бытием несравнимо сложнее, чем обыкновенно думают, и нуждается в предварительном разрешении некоторых принципиальных вопросов. В исторических трудах мне представляются какими-то ненужными обычные географические введения, в коллективных изданиях, к тому же, написанные специалистами, которые считают нужным начинать с эпох геологических. Напротив, тем ценнее отдельные, случайно брошенные историком замечания, вроде характеристики южно-русской степи и ее «окоема» у Ключевского, замечаний его о природе Великороссии и т. п. И небесполезно обратить внимание на то, что во всех подобных случаях речь идет не о самой природе, а о природе в сознании человека данной эпохи: природа не столько объясняет качество сознания, сколько согласуется, гармонизирует с ним.

Вступив на путь причинного объяснения в истории, надо быть последовательным; и нельзя уже довольствоваться установлением причинной связи между «отвлеченностями»: между «гуманизмом» и «реформацией», «хозяйством» и «правом», между группами и классами. Необходимо исходить из взаимоотношения «единственно-реальных» конкретных единиц и фактов: из взаимоотношения индивидуумов и индивидуальных актов. А тогда уже не обойтись без решения вопроса о роли личностей, и не только таких, как Александр Македонский, но и таких, как Федор Кошка.[19]. Ведь и тот прусский солдат, неожиданный и, может быть, случайный выстрел из ружья которого положил начало Мартовской Революции 1848 г. в Берлине, причинно повлиял на исторический процесс, а, может быть, и устроившая ему накануне сцену и расстроившая

ему нервы жена. Если бы брат спартанского царя Клеомена Эвклид оказался порасторядительнее или сам Клеомен на несколько дней отложил решительное сражение с Антигоном, не было бы и поражения греков при Селласии и, пожалуй, гегемонии Македонии над Элладой. Так, по крайней мере, думает Полибий, [20] один из проницательнейших историков древности. Может быть, и раньше Клеомену удалось бы подчинить себе Пелопоннес, не напейся он сгоряча холодной воды на пути в Лерну и не потеряй голоса. «Греки, — пишет по этому поводу замечательный русский историк акад. *В. Г. Васильевский*, — увлекались иногда теориею, объясняющею великие события малыми причинами, чего так не любит серьезная история. На этот раз, однако, можно почти согласиться с греками, что простуда Клеомена довершила судьбу греческого мира».[21]

Во что обратится история и как возможна она вообще, если с полной добросовестностью приняться за установление причинных связей? Воистину, тогда это наука лишь для Ума Божественного, если только Божество склонно к причинному истолкованию явлений. Нам не поможет предположение, что историк «выбирает» только «важные» факты: всякий факт важен и причинно связан со всеми прочими. Со всемирно-исторической точки зрения, должна существовать необходимая причинная связь между карьерой Конфуция и насморком Наполеона. Даже допустив возможность различения фактов на «важные» и «неважные», никак нельзя столковаться: какие именно относятся к первой категории. Теория же ценности, сочетая себя с необходимостью причинного объяснения, способна только запутать дело. На мой взгляд, утешительнее заявление знаменитого физика Больцмана, [22] что подобным же образом дело обстоит и в физике, благодаря теории вероятностей все же находящей свои законы. Но тогда придется ждать еще сотни тысяч лет, пока накопится у историка достаточный для применения теории вероятностей материал.

Для установления причинной связи между историческими «фактами» надо получить их в полной разъединенности, что невозможно. Допустим, что мы все же такие разъединенные факты получили. Простое сосуществование еще не свидетельствует о наличности причинной связи. Необходима еще, если стоять на почве традиционных требований, повторяемость сосуществования, достаточная для применения методов сходства и различия. Повторяемости конкретно-разъединенных фактов в истории нет. Но и повторяемости мало — нужны еще эксперимент и измерение. Измерение социально-психического невозможно, а эксперимент, как свидетельствует отношение социалистов к опыту большевиков, неубедителен в истории, даже в случае его возможности. Положим, такой эксперимент и для нас недостаточен. Ведь следовало бы узнать, как кончилось бы сражение

при Ватерлоо, не поспей Блюхер вовремя, какова бы была история Рима при замене Августа Антонием и т. д.[23]

В своем труде «Der Weltkrieg im Lichte des Kausalgesetzes» Левенфельд (Löwenfeld) приходит к убеждению: «der Weltkrieg seine Notwendigkeit zweifellos der absoluten Gültigkeit des Kausalgesetzes verdankt».[24] Надеюсь, что после всего сказанного читатель в этом положении усумнится даже в том случае, если не заметит попытки убедить его словечком «zweifellos» , свидетельствующим о сомнениях самого автора. Причинное объяснение в истории невозможно, и, если оно является необходимым условием научности, если история к нему стремится, она не наука.

К счастью, история исканием причин и не занимается. Сам я по специальности историк, изучал историю долго, не без усердия и, кажется, не без успеха. Однако, по совести могу сказать, что менее всего обращал внимание на «факты», «причины» и «следствия», а если прибегал к термину «причина», так только во избежание излишнего многословия. Я бы предложил читателю, если у него хватит терпения докончить до конца эту книгу, взять любой классический труд по истории со специальною целью — установить, сколько раз автор его пользуется термином «причина» и к причинному ли объяснению исторического процесса он стремится.

4. *Термин «развитие»* невольно предрасполагает к некоторому ошибочному пониманию того, что мы с помощью его хотим выразить. *Развитие* (e-volutio или ex-plicatio, Ent-wickelung, de-veloppement), в противоположности «свитию» (in-volutio или im-plicatio, Ein-wickelung, en-veloppement) означает, собственно говоря, разворачивание, раскрытие чего-то уже потенциально, но только потенциально данного, т. е. актуализацию ранее актуально не бывшего, обогащение бытия, и склоняет мысль к отожествлению его с процессом. Вполне естественное в применении к эмпирической действительности, это понимание опасно тем, что позволяет предполагать меньшую онтологическую ценность будущего по сравнению с настоящим и даже прошлым, некоторую не только эмпирическую (для настоящего и прошлого), но и абсолютную неданность будущего. Удобнее были бы термины «volutio», «plicatio», «витие» или «витье». Но они очень уж необычны. К тому же, как мы увидим далее, термин «развитие» может быть оправдан с иной, высшей точки зрения.

5. Для полного уяснения того, что такое развитие, лучше всего анализировать это понятие в связи с каким-нибудь несомненным и ярким его проявлением. Таковым надо признать нашу душевную

жизнь, не ту фиктивную и условную, которою до самого последнего времени занималась традиционная психология, а подлинную, конкретную, «развивающуюся» душевную жизнь. Между нею и историческим процессом существует глубокое внутреннее родство (более глубокое и значительное, чем кажется с первого взгляда), как существует оно между художником-психологом и настоящим историком. Напротив, нет никакой связи между историей и «естественной наукой о душевных явлениях». Этим и объясняется мнимый парадокс. — Казалось бы, психология должна быть для историка основною наукою — недаром в университетах считалось необходимым включать ее в число обязательных для исторического отделения предметов. На самом же деле, чем историк подлиннее, тем далее он от «научной» психологии, и даже посредственные историки никогда в своих исследованиях не прибегают к так называемым психологическим законам. Попытайтесь представить себе историка (или художника-романиста), который бы вместо того, чтобы заниматься своим делом, начал искать в истории или жизни разные «апперципирующие» массы, ассоциации по сходству или смежности и случаи применения закона Вебера-Фехнера.[25]

Мы склонны забывать о единстве нашей душевности, склонны и привыкли говорить о борьбе мыслей и чувств, разных влечений в нашем сознании, невольно представляя себе каждую из этих мыслей, каждое из этих влечений или чувств, как нечто обособленное, подобное пространственно отграниченному от других тел телу. На самом деле, такой разъединенности просто нет. — Я переживаю двойственное состояние: мыслю о чем-нибудь и в то же самое время наблюдаю свое бодрое настроение, т. е. «бодрствую». Это я сам мыслю, и мое мышление всецело есть я сам мыслящий, мыслящий не вообще, а конкретно. Я есмь это мое мышление, эта моя мысль. Но столь же всецело я «бодрствую», бодрствую в самом акте моего мышления, в качестве меня самого мыслящего. Нет во мне каких-то двух «я», двух «сознаний», двух предметов, но есть только один я, сразу и мыслящий и бодрствующий и вне мышления и бодрствования совсем себя не сознающий. И, тем не менее, бодрствование мое нечто иное, чем мое мышление, хотя оба они насквозь и всецело друг друга пронизывают. Все бодрствующее во мне, будучи мною самим, мыслит и все мыслящее бодрствует. Бодрствование и мышление не разъединены, не противопоставлены взаимно, подобно двум внешним телам; оба — я и весь я. Но бодрствование не есть мышление, и обратно; они, как ясно и точно выражается наш язык, различны, т. е. я сам различен в них, будучи единым. Я дву-личен — прошу прощения за невольный каламбур — или, вернее, троеличен, потому что еще и наблюдаю себя бодрствующего и себя мыслящего; однако я не сознаю и не знаю себя

вне моей многоличности, как некую безличную, бескачественную субстанцию.

Приведенный пример обладает для нас чисто-служебным значением. — В примкновении к нему мы анализируем само строение нашей душевности в целом: он лишь одно из ее (и не только ее) обнаружений, один из ее «ликов». По существу своему наш анализ должен быть охарактеризован как общий, и здесь не место решать вопрос, на чем основывается возможность достоверности и убедительности выводов, к которым он нас приводит. *Видимо* противоречащее им найдет себе объяснение и истолкование в дальнейшем.

Но надо по возможности недвусмысленно и точно установить сами эти «выводы». *Различие* между *качествованиями* моей душевности (мышлением, «бодрствованием», наблюдением над каждым их них и т. д) неоспоримо, несомненно и реально: одно качествование исключает другое. Но все суть качествования одного и того же «субъекта», меня самого. Все они различны, но не разъединены, не вне друг друга, а каждое в каждом, т. е. в одном субъекте. Они не части «субъекта», взаимоисключающиеся. Если, для уяснения сказанного, все же представить себе «субъект» качествований бесконечно делимым, любую «часть» его надо себе представить как выражающуюся во всех качествованиях. Правда, при недостаточно напряженном и внимательном самонаблюдении, нам кажется, будто качествования противостоят друг другу более и иначе, чем нами признано, будто они разъединены. Нам, например, кажется, будто наше «бодрствование» есть нечто, лежащее вне нашего мышления. Однако стоит всмотреться в то же самое бодрствование повнимательнее, стоит полнее осознать его самим собою, — и оно сейчас же обнаруживается, как и в мышлении качествующее, как неотъемлемое и его свойство. Видимость внеположности одного качествования по отношению к другому не более, чем недостаточность опознания их мною. Потенциально (для моего знания) единое я ошибочно признают актуально разъединенным.

Для обозначения самих себя нам пришлось употреблять термины «я», «душевность», «субъект» качествований. Очевидно, мы не вправе мыслить субъект как нечто отъединенное от качествований, как нечто находящееся *вне* их, как систему или форму, определяющую их взаимоотношение. Все это противоречило бы опыту, из которого мы исходим, и предполагало бы отрицаемую нами разъединенность. Если мы попытаемся наблюдать этот «субъект», мы сразу же придем к подтверждающим наш тезис выводам. — «Самосознание» вовсе не метафизическая выдумка. Оно — несомненный факт нашего внутреннего опыта. И я думаю, мало на свете людей, которым бы не приходилось, переживая какое-нибудь сильное влечение, чувство или мышление, сознавать себя самим этим влечением, чувством

или мышлением. Отрицание самосознания свидетельствует о предвзятом подходе к душевности, о преувеличении, а вернее — искажении различности ее качествований вплоть до аналогизирования их пространственно разъединенным телам, до ее атомизирования и материализирования. Но наблюдаемое нами в себе самосознание всегда есть самосознание данного конкретного качествования. Оно словно — качествование данного качествования. В этом смысле оно от него отлично так же, как отличны друг от друга все качествования. Но, как отличное качествование, оно уже не есть *самосознание данного* качествования; оно уже ему противостоит, отлично от него так же, как и оно от других отлично. Внимательно и осторожно всматриваясь в самосознание, отвлеченное от данного качествования, мы замечаем, что оно стало просто иным сознающим себя качествованием и опять таким же образом может установить новую свою отличность. Получается процесс убегания «я» в бесконечность, причем оставляя данное качествование, переставая быть им, оно не становится меньшим или менее качествующим, но становится только по иному качествующим. Бескачественный субъект, бескачественное «я», просто не существует и как такового себя никогда не сознает. Самосознание бескачественности — чистейшая фикция: вне конкретных качествований самосознания нет, хотя качествует оно и с разной степенью интенсивности или опознанности.

Если бы «субъект» был каким-то особым качествованием, соприсутствующим во всех иных, если бы, иными словами, существовала какая-то отличная от всего конкретно-душевного душа, по поводу никому не нужного бессмертия которой ведется столько бесплодных споров, этот «субъект», эта «душа» были бы в нашем опыте. Ведь мой субъект, моя душа — сам я. Как же тогда, сознавая себя моим стремлением, чувством, моею мыслью, любым моим качествованием, я не сознаю себя отличным от всего этого, особокачественным или бескачественным субъектом? А между тем при всяком сосредоточении на моем, с первого взгляда, бескачественном самосознании я немедленно обнаруживаю, как оно становится определенно и конкретно качествующим, раскрывается как качествование. Бескачественного или особо-качественного субъекта (или души) просто нет, и нечего говорить о какой-то его непознаваемости или трансцендентности.

С другой стороны, если бы мое самосознание было только качествованием, свойством или моментом данного качествования, не был бы возможен переход его в другое качествование. Остается предположить (вернее — усмотреть), что я сознающий себя, как данное качествование, как качествующего таким-то конкретным образом, в то же самое время сознаю себя *возможностью* всякого иного моего качества: сознаю себя как потенциально качествующего

иначе и во всех моих иных качествованиях. Я сознаю себя и как данное качествование и как все другие качествования в возможности, которая не есть отсутствие других качествований, но *особого рода их присутствие* или *наличность*, не простая чистая возможность их появления или моего становления ими, не отвлеченное, формальное их единство, но как бы *«стяженное» их единство*, конкретно-реальное и в то же время не различенное, не дифференцировавшееся. Лишь только я перехожу от самосознания в данном качествовании к самосознанию еще и в другом, как я уже подымаюсь над потенциальностью и становлюсь актуально *двуединым самосознанием*, потенциально и стяженно продолжая быть *многоединым*. Актуальность двуединого, по крайней мере, самосознания — реальный факт. Ведь я могу *сразу* сознавать себя и бодрствующим и мыслящим, и стремящимся проявить себя и наблюдающим за собою, хотя *обычно* такое самосознание и сопровождается некоторым ублёднением одного или даже обоих сосуществующих качествований, неполнотой их актуализации и связанным с этим ощущением их разъединенности, раздельности. Однако явление актуально двуединого самосознания приходится все же отнести к числу редких. — Почти всегда при превращении самосознания моего в данном качествовании в самосознание мое в другом качествовании второе заступает место первого. Субъект сознает себя всецело качествующим по иному; предыдущее же качествование сознается им, как он сам, лишь постольку, поскольку его познает он во втором своем качествовании. Противопоставляя свое второе качествование своему же первому, он, теперь тожественный со вторым, противопоставляет первое не только второму, но и себе самому, как отвлеченной идее единства. Но эта «отвлеченная идея единства» вовсе не сам субъект, а — только знак или сокращенное выражение (аббревиатура) его, как стяженного единства. Она — недостаточная опознанность единства (многоединства) субъекта, всегда могущая быть более опознанною или более познавательно актуализованною (Ср. §§ 9, 10, 12).

Мы ведем рассуждение в форме психологического описания, но, кажется мне, очевидно, что суть дела сводится не к нему. Она лишь понятнее, уловимее и конкретно убедительнее при подходе к проблеме с этой стороны. — Субъект душевной жизни или душа — не отдельное взятое само по себе и в себе качествование. Тогда бы невозможным было сосуществование в нем двух качествований и смена в нем одного другим, ибо он и есть каждое из своих качествований и все они. Но субъект и не особое качествование наряду с прочими и не отвлеченное бескачественное единство. Тогда бы также оставались необъяснимыми указанные сейчас факты и все качествования находились вне субъекта. Он — каждое свое ка-

чествование целиком, и все они вместе. Он — всеединство своих качествований, всеединство стяженное в каждом их них, взятом отдельно, актуально-эмпирическое только как единичное качествование и, в редких случаях, как многоединство (двуединство, триединство...).

Нам приходится для объяснения бытия каждого качествования, как чего-то в себе единого, для объяснения перехода их друг в друга, для объяснения сосуществования и связи их, как бы эта связь нами ни мыслилась, прибегать к идее единства, т. е., конкретно (ср. §§ 9, 10, 12), к самому данному нам в опыте стяженному всеединому субъекту. И поскольку мы ограничиваем свои объясняющие попытки, можно и не углубляться в анализ стяженно всеединого субъекта и достаточно, смотря по надобности, просто обозначить его так или иначе: иногда как систему взаимоотношений всех качествований, иногда как «единство сознания», иногда как «трансцендентальный субъект» или просто как субъект или душу. Однако, при малейшем движении нашем вглубь, сейчас же встают опасности ипостазирования этого субъекта в независимое и внешнее по отношению к нему бытие или в особое «духовное бытие», причем метафорические замечания о том, что он «пронизывает» объединяемое им, что он не должен быть возводимым в ранг трансцендентного бытия, оказываются в большинстве случаев недостаточными гарантиями против неправомерно умножающей сущности метафизики и заявлениями, познающего не удовлетворяющими. Формулируемое или «знаменуемое» отвлеченно единство необходимо и, пожалуй, достаточно для описания пространственно разъединенного мира, даже для оправдания его; точно так же необходимо оно и достаточно для описания и оправдания душевно-духовного мира, поскольку он познается в его различенности. Но оно недостаточно для полного объяснения мира пространственно-материального и, тем более, мира душевно-духовного. В процессе опознания его оно неизбежно раскрывается как всеединство, как всеединый субъект.

Идея всеединого субъекта является необходимым условием бытия и познания многоразличного, многокачествующего душевного бытия. Но, с другой стороны, различность качествований, их известное (не станем сейчас определять: какое именно) противостояние друг другу, является необходимым условием определенного бытия, т. е. определимости и, следовательно, познаваемости единства. Без различности или противостояния всех своих качествований оно никогда не было бы всеединством, но оставалось бы потенциальным единством неразличенности, неопределенности, непостижимости. Это, конечно, не обусловленность единства множеством и множества единством, а только две стороны того, что должно мыслиться в понятии всеединого субъекта. Определяясь в данном своем качест-

вовании (в частности — сознавая и познавая себя им), всеединый субъект необходимо противопоставляет данное качествование другим своим качествованиям и сознает и познает себя всеми ими, т. е. и в них так же противопоставляет себя иным своим качествованиям и так же познает себя всеми ими. Если он сознает и познает себя, как все свои качествования, если он «ставит» себя ими или качествует, как они, в данный момент только стяженно, т. е. если, ставя себя в данном качествовании, он *еще* не ставит себя и *уже* не ставит в других и познает свое всеединство туманно, неясно, он *несовершенен* и *недостаточен*. Несовершенен он и недостаточен также и в том случае, если в данном качествовании своем противопоставляет себя (бытийственно и познавательно) не всем прочим, а только некоторым, если в акте самопознания не исчерпывает всех своих качествований. Таким несовершенным, недостаточным всеединым субъектом мы и должны признать эмпирическую нашу душевность.

Недостаточностью эмпирической души (о чем нам придется еще говорить далее — §§ 6—8) можно объяснить факт «несовместимости» друг с другом некоторых душевных качествований или *моментов* (ср. §§ 7 и 12). Такая «несовместимость» представляется противоречащею развиваемой нами здесь теории, по которой все качествования суть один и тот же субъект и столь же не исключают друг друга, сколь, например, цвет тела не исключает его формы или тяжести. Если душа — всеединый в своих качествованиях субъект, почему я не могу сразу радоваться и печалиться, любить и ненавидеть, хотеть и не хотеть чего-нибудь?

Эмпирической «несовместимости» подобных состояний я отрицать, конечно, не стану. Но мне кажется, что в самой эмпирии указан путь к ее преодолению. — Я сразу и люблю и ненавижу этого человека. Любя его, я хочу говорить ему ласковые слова, нежить его, хочу его ценить и, действительно, ценю выше всех и всего. Ненавидя его, я хочу выразить ему мою ненависть, оскорбить его, ударить, убить. Как будто эти чувства сосуществовать друг с другом не могут. И я то люблю — то ненавижу. Когда возрастаю я в любви, словно исчезает моя ненависть для того, чтобы сейчас же разгореться вновь и вытеснить собою любовь. Как будто эти два состояния одновременно существовать не могут, а могут переживаться лишь во временной последовательности. Но если душа всеедина, эта последовательность во времени проблемы не снимает, ибо тогда душа, как будет показано ниже, и всевременна.

Не делаемся ли мы здесь жертвою абстракций, условного истолкования душевной жизни? Действительно, при первой же попытке конкретизировать проблему, она представляется разрешимою иначе, а сама «несовместимость» любви и ненависти начинает казаться

иллюзией. Ведь я не вообще, не абстрактно люблю этого человека, но люблю его в таких-то и таких-то его свойствах. Я не слепец и не предполагаю, будто он «любезен» мне во всех своих проявлениях: в иных он мне безразличен, в иных неприятен. А, с другой стороны, и тогда, когда я начинаю его ненавидеть, его любезные мне свойства (то, в чем я его люблю) не исчезают, не становятся мне ненавистными. В крайнем случае, я о них забываю на время, не вижу их. Точно так же и ненавижу я его не абстрактно, а в определенных, конкретных проявлениях его личности и, конечно уже, не в тех, в которых я его люблю. Если так, то эмпирическая несовместимость любви с ненавистью объясняется тем, что в любви и в ненависти я о многом забываю. Я должен его любить в том, в чем он мне любезен, ненавидеть в том, в чем он мне ненавистен, должен раскрывать в нем и лелеять первое. Это я должен делать, и этого хочет моя душа. Иногда любовь до такой высоты и подымается, переставая быть односторонней, ограниченной любовью, становясь двуединством любви—ненависти. Но если душа моя недостаточна и немощна, она даже не разбирается в том, что она любит и что ненавидит, отожествляя и любимое и ненавистное с личностью другого человека, и думает, будто его самого то любит, то ненавидит.

Правда, даже в этом отожествлении есть доля истины. Совершенная любовь как раз и выражается в стремлении утвердить любимого чрез отдачу ему самого себя и в стремлении утвердить себя чрез его уничтожение и поглощение. Совершенная любовь — двуединство того, что можно назвать ограниченной любовью, с тем, что можно назвать ограниченной ненавистью. Для осуществления любви необходимо, чтобы любимый и был и не был, чтобы он убил меня и был убит мною *.

Те же самые рассуждения применимы и ко всякому другому случаю «несовместимых» качествований. Для совершенной всеединой души наслаждение и страдание, радость и печаль, хотение и нехотение совместимы в высших моментах; для эмпирически ограниченной они, вытесняя одно другое, требуют смены во времени. И та же, если не «несовместимость», то «трудность совместимости» обнаруживается во всяком сосуществовании двух моментов. Давно известно, что наблюдение переживания ослабляет само переживание, а переживание в усилении своем стремится вытеснить наблюдение над ним. Забегая несколько вперед, можно отметить, что во всех рассмотренных случаях выражается сама природа всеединой души во всей ее усовершенности. — Она может быть всеединою лишь в том случае, если сразу и есть и не есть, — только в единстве

* Подробнее об этом см. в моих «Noctes Petropolitanae». Пб. 1922.

своего бытия и небытия, жизни и смерти. Ослабление же ее неизбежно должно выразиться в некотором взаимопротивопоставлении и этих моментов.

Мало указать и объяснить различенность моментов душевности. Следует еще отметить и то, что различенность бывает разных степеней. Когда я от безотчетного, не являющегося и моим самосознанием, переживания перехожу к опознанию его, я начинаю качествовать по иному — как познающий — и отличать себя познающего от себя познаваемого. Центр моего актуального бытия (и — более или менее безотчетного — самосознания) переместился, если пользоваться пространственной аналогией, заменился другим, если пользоваться аналогией временною. Я в качестве познаваемого мною же уже не я качестве познающего; первый отличен от второго. И чем ярче и полнее первый, тем резче он противостоит второму. В познании себя как неопределенного чувствования, как вялого мышления, я еще «совмещаю» два своих качествования, хотя и различаю их. Познавая себя как крайнее волевое напряжение, как интенсивное познавание чего-либо, особенно же как всецелое действование, я или перестаю качествовать, как познающий, или познаю резкую отличность себя познаваемого от себя познающего (если только не ослабил своего качествования наблюдением). Мне кажется уже, что не я сам мыслю, но что во мне раскрывается «данный мне» процесс мышления; — что не я сам напрягаюсь и действую, а кто-то иной волит и действует во мне.

Таков один ряд примеров, показывающий ограничение или умаление различности моментов в их «данности» друг другу. Другой ряд наблюдается в воспоминаемых нами моментах, о которых я буду еще говорить с большею подробностью в дальнейшем (§ 6). Но есть и большая степень различности и «данности», наблюдаемая нами в восприятии таких явлений как наши автоматические действия или инстинкты, как голод, жажда, сексуальное чувство. Здесь (а еще яснее при болезнях раздвоения, вернее — размножения личности) противостоящее нам и отличное от нас (в этом переживании или качествовании нашем) «данное» часто относимо нами (ошибочно или правильно — вопрос другой) к иному субъекту. Равным образом к иному субъекту (с тою же оговоркою о правильности нашего суждения) относятся и некоторые наши состояния, например, — «озаряющие» нас мысли, мистически воспринимаемые образы и чувства и т. п. С субъективной несомненностью как качествования в нас иного субъекта воспринимаются нами «данные» нам в нашем сознании влечения и чувства, иногда и мысли других людей, хотя в этих случаях мы особенно подвержены склонности предвзято истолковывать их как наши собственные, только воспроизводящие чужие. Нас сбивают мнимо убедительные гипотезы подражания и

психо-физического параллелизма. Но сочетание их, разумеется, не в силах объяснить неустранимый из сознания факт относимости этого «данного» к иному субъекту и какого-то восприятия иного субъекта.

Сейчас нам нет необходимости разбираться во всех встающих перед нами сложных проблемах. Несомненно, что многое (но далеко не все) из отличного и «данного» воспринимается нами как качествования иного (субъекта или объекта, поскольку дело идет о восприятии внешнего мира). Это значит, что нами воспринимается и само «иное». А такое восприятие возможно лишь в том случае, если «иное» является и нами самими, нашим качествованием, отличным от воспринимающего его нашего качествования, и своим иным, не менее отличным от всякого нашего момента, чем то нами воспринимается. Следовательно, мой воспринимающий иное и, значит, являющийся и самим иным субъект выше и шире, чем он же в качестве субъекта всех моих качествований, относимых мною только к себе, а не и к иному. Субъект, как всеединство моих моментов, сам оказывается лишь моментом высшего субъекта, другими моментами которого являются иные субъекты (и «объекты»). Этот вывод неизбежен и необходим. Пока для нас достаточна приведенная сейчас общая формулировка.

6. Я, как всеединый в своих моментах (качествованиях) субъект, являюсь сам лишь моментом высшего субъекта. Но необходимо строго различать (как уже указано выше — § 5 — и будет обосновано далее) в моем (а затем и во всяком) всеедином субъекте его полную актуализованность от эмпирической его неполноты, потенциальности и стяженности, не ипостазируя тем не менее эту различность в два разных субъекта. Пока наше внимание сосредоточено главным образом на всеедином субъекте в его завершенности; на эмпирии же — постольку, поскольку она завершенность эту поясняет и к ней приводит.

Всеединство нашей души возможно лишь в том случае, если она и всевременна (по крайней мере — в пределах всего ее временного бытия). Возьмем три последовательных момента временного потока нашей душевности, оговариваясь, что выделение и разделение этих моментов условно и по существу в непрерывном процессе недопустимо, — душа *как бы* переходит из прошлого через настоящее в будущее, из «m», чрез «n», в «o». На самом деле, она, конечно, не «переходит», ибо и «m», и «n», и «o» суть она сама и (в известном, по крайней мере, но единственно здесь важном для нас смысле) только она. Душа перестает быть «m» и становится «n», перестает быть «n» и становится «o». Она сейчас, в данный момент времени, переставая быть «m» и не начав еще быть «o», есть «n». Но как при условии непрерывности перехода может она из «m»

становиться «n», если хоть одно мгновение не есть она сразу и «m» и «n»? Она сознает (познает) свое движение от «m» к «n» и от «n» к «o». Но как она его может сознавать, если двигаясь вместе с тем и не неподвижна, если сразу не объемлет и не содержит все три точки своего движения? Следовательно, душа всевременна хотя бы в ограниченной сфере трех мигов m—n—o. Но если она обладает «всевременностью», трех мигов она, в силу непрерывности ряда и в прошлое и в будущее [(...k—l—) —m—n—o— (—p—r...)], всевременна вообще. Ведь та же всевременность необходима для перехода от «l» к «m», от «k» к «l», а с другой стороны, от «o» к «p», от «p» к «r» и т. д. И наблюдая ухождение души в прошлое или продвигание ее в будущее, мы нигде не видим разрыва. Настоящее становится прошлым более или менее быстро, всегда непрерывно. Оно неуловимо делается бледнее, обескровливается, утрачивает мощь и свободу, теряет изменчивость, костенеет, умирает. Напротив, столь же неуловимо наполняется кровью, напряженностью, свободою, жизнью будущее, словно возникая из ничто.

Утверждая всевременность души, я вовсе не утверждаю равнозначности в ней прошлого, настоящего и будущего. Эмпирически переживаемый временной порядок во всевременности, как порядок моментов, не отменяется, и употребляемое мною слово «сразу» вовсе не означает, что прошедшее и будущее *временно* совпадают с настоящим. Во всевременности, действительно, все моменты даны «сразу», но они даны в определенном порядке, который эмпирически выражается в качестве временного. Возьмем опять три мгновения — «m», «n», «o». Во времени только «n» обладает полною (разумеется — относительно-полною) актуальностью, «m» уже частично утратил ее («частично утратил», а не «утратил часть»), «o» еще ее не приобрел. Прошлое («m») для настоящего («n») уже неизменяемо, уже окостенело, омертвело: оно — нечто косное, несвободное, «сделанное», определяющее «n». Будущее («o») еще чуждо «n», только возможность, подстерегающая его исчезновение, возможность, подлежащая осуществлению в зависимости от души, одинаково являющейся и «m » и «n» и «o». Для всевременности всего этого нет. Для нее «m» и «o» столь же актуальны, как и «n». И если временно душа, становясь «n», перестает быть «m» и не в силах быть уже «o», для временности «m» нисколько не умаляется от того, что есть и «n» и «o». Временностью обусловлено (т. е. сама временность есть) то, что «n» вытесняет «m», а «o» вытесняет «n» и т. д.; но следование «m» за «n», а не за «k», или «r» или «t» из факта временности не выводимо. Всевременность не производная времени, не беднее его: ничто временное в ней не исчезает. Напротив, время есть умаление и производная всевременности, оно бессильно в миге настоящего удерживать прошлое и содержать будущее.

Во всевременности все дано «сразу» и будущего, как *еще* не осуществленного, нет. Но для момента всевременности (который, а не сама всевременность, только и доступен эмпирии — ср. § 5) другие ее моменты вовсе на даны: для него последующее за ним еще не существует. Поэтому и во всевременности путь от *момента* «m» к *моменту* «s» лежит не иначе, как через *моменты* «n—o—p—r». И если во всевременности дан хоть один момент, «вместе» с ним даны и все «предшествующие» ему и «следующие» за ним, даны в отражаемом временной их последовательностью порядке и в актуальности, по крайней мере, той же степени (на самом-то деле — большей), что и актуальность эмпирического настоящего. Всевременная данность нечто совсем иное, более богатое и менее ограниченное, чем данность временная. Мы поддаемся невольной иллюзии, представляя себе «данное» во всевременности на подобие временного прошлого (прошлого, а не настоящего, как думается сначала!). Сами полумертвые, мы пытаемся омертвить и временность. Лучше уже (хотя тоже не вполне правильно) представлять себе моменты всевременности по аналогии с временным настоящим, не исключая, конечно, и творчески свободного отношения настоящего к будущему, но исключая его ограниченность прошлым.

Прошлое и вспоминаемое отличается от настоящего и переживаемого меньшею яркостью. Оно всегда бледнее настоящего, все равно — вспоминаю ли я мое собственное душевное состояние или событие, либо предмет внешнего мне мира. Во втором случае в образе воспоминания нет полной «объективности»: я его не вижу, не слышу, не осязаю. Однако степени убледненности вспоминаемого очень различны. Иногда, по яркости своей образ воспоминания почти приближается к восприятию и переживанию; иногда мы снова почти видим и слышим прошлое, интенсивно его переживая опять, хотя и по-новому, не в смысле простого повторения, но еще восполняя и развивая его. В связи с этим стоит другое качество вспоминаемого. — Оно противостоит мне, как нечто уже неизменное, подобно неизменности и независимости от меня внешнего мира. То, что я сам сделал, даже во внутренней душевной стороне своей столь же не зависит от меня, как и то, что я воспринимаю вовне, хотя я и сознаю, что это я сам когда-то его сделал, когда-то был таким. Активность и свобода моего настоящего, конечно, не исчезают и не умаляются. Но они (собственно говоря — активность и свобода высшего моего бытия) лишь пронизывают независимое уже от них мое прошлое, выражаясь в постижении его, в своеобразном слиянии с ним и в его раскрытии и развитии. В восприятии иного есть и мое чужое, относимое к другому, чем я, субъекту или объекту. Та же двойственность и в воспоминании ранее воспринятого. Но вспоминая, я причаствую ранее воспринятому только «от себя»: я не

создаю чужого в нем самом. Воспоминание есть связь меня настоящего с иным-чужим чрез слияние мое со мною его воспринимавшим и — почему не сказать этого? — еще воспринимающим. Иное-чужое или иное-транссубъективное никогда не было и не бывает моим (если отвлечься от редких случаев мистического слияния, но тогда уже и принадлежное мне мое должно пониматься в более широком смысле слова: как принадлежное высшему субъекту — § 5). Оно всегда «вне» моего ограниченного субъекта, все равно — воспринимаю я его или вспоминаю. Иное-мое сознается мною при воспоминании, как бывшее моим и как теперь еще мое в некотором смысле; как мое и данное мне мною же.

Яснее всего разница между моим вспоминаемым и моим переживаемым тогда, когда пережитое (сделанное, воспринятое и т. д.) мною было забыто и вновь всплывает (иногда неожиданно) в сознании, как вспоминаемое. Заслуживает внимательного к себе отношения и самый «переход» настоящего в прошлое и вспоминаемое. — Я переживаю сильное чувство радостного напряжения всего моего существа. Я весь — это напряжение, свободное, растущее, раскрывающееся. Но вот я начинаю наблюдать за собою, за «моим чувствованием». Я все более качествую в наблюдении, а «мое чувствование» (другое мое качествование) «на моих глазах» словно отходит от меня — объективируется, бледнеет, становится бывшим. Несколько мгновений тому назад оно было всецело мною и я был только им. Теперь оно уже не я настоящий, а я настоящий — оно лишь постольку, поскольку его познаю вспоминая, переживая последние его миги. Я не в силах его вернуть, не в силах его изменить, снова стать им, ибо стану-то я, во всяком случае, иным, чем прежде. Оно «омертвело», сделалось чем-то неживым, приобрело какую-то непреодолимую «определенность». Самого «перехода» в прошлое я не улавливаю: я с удивлением замечаю, как он уже совершился. Это почти склоняет меня к предположению о внезапном и резком разрыве между настоящим и прошлым. Но, наблюдая непрерывность душевного моего «потока», я сейчас же отбрасываю подобную мысль. — Непрерывно и неуловимо настоящее становится прошлым, вспоминаемым, забывается для того, чтобы потом снова всплыть только в качестве вспоминаемого. Оно забывается, но не исчезает, ибо, вспоминая его, я знаю, что оно было мною самим, а в некотором смысле никогда и не переставало быть мною и есть я теперь. Ведь оно, раз «забытое», никогда бы не вспомнилось, если бы забвение было его исчезновением во мне или из меня. Всякая гипотеза какого-то бессознательного сохранения во мне образов воспоминания будет лишь иною формулировкою высказанного сейчас. Иными, чрезвычайно, правда, грубыми формулировками нашего тезиса являются и все теории памяти.

Раз душа всевременна, она должна как-то содержать в себе и будущее. Естественно ожидать, что в настоящем существуют какие-то бледные образы будущего, подобные образам прошлого, обладающие тем же значением и смыслом. Рассуждая a priori, они должны быть бледнее настоящего и только приближаться к его яркости, они должны казаться и *быть* для настоящего неизменяемыми, в известной степени от него независимыми, «роковыми». Но их «неотвратимость», фатальность для воспринимающего их момента настоящего отнюдь не означает, что они определяют всеединую душу. Она сама есть они и свободно себя в качестве их ставит. Более того, во всех их чрез нее или в качестве ее ставит себя и момент настоящего, который бы видел их иными, если бы иначе их ставил. Наличность в сознании образов будущего вовсе не предопределяет хода развития, ибо сознание видит их не в качестве сейчас существующего момента сознания, а в качестве высшего сознания, развертывающего то, что для момента настоящего в нем обычно воспринимается как стяженное. Корень детерминизма не в видении будущего, а в неправильном понимании душевной жизни. К детерминизму приходят не от случаев ясновидения, несомненные факты которого отрицающие всеединую душу детерминисты голословно отвергают, а от прошлого, толкуемого с помощью категорий, применимых лишь к материально-пространственному миру *.

Итак, мы утверждаем реальное, наиреальнейшее бытие (esse realissimum) всеединого в своих качествованиях, в своем времени и в своем пространстве субъекта, индивидуальной всеединой души. Она вся в каждом своем моменте и сразу вся во всех своих, отличных друг от друга, моментах. Она их множество и их единство и каждый их них целиком. Но ее нет без качествования ее в ее моментах, хотя возможно и вероятно, что она качествует еще и в других, нам совершенно неведомых. Ее нет — без всяких оговорок нет — в смысле отвлеченной, трансцендентной ее качествованиям и эмпирии души, будет ли такая «отвлеченная душа» по старому обычаю прежних метафизиков, называться просто душою, или «духом», или как-нибудь иначе. Всякий момент души есть она сама и вся она, но только в *его* качествовании. Как момент, он противоречит всем другим моментам, однако, как сама всеединая душа, он им не противостоит, а есть каждый из них и все они.

Этого общего описания всеединой души, обоснованного всем предшествующим изложением, достаточно для того, чтобы прийти к определенному выводу (§ 5). — Эмпирически мы себя всеединой

---

* Подробнее о всевременности души см. в моих статьях в журнале «Мысль» Пб. 1921, №№ 1 и 3: «О свободе» и «О добре и зле», а также в «Noctes Petropolitanae». В первой статье анализирован и ряд удостоверенных случаев ясновидения.

совершенной душою не сознаем и не знаем, т. е. эмпирически она не завершена, не актуализована, ибо не может быть полной актуализованности там, где нет актуализованности и познавательной. Неполнота, недостаточная выраженность одного из моментов всеединой души неизбежно есть недостаточная выраженность ее самой, т. е. и всех других ее моментов или качествований. Уясним себе эту эмпирическую недостаточность души на нескольких примерах.

Душа есть *этот* свой момент (*эта* мысль, *это* чувствование или стремление). Но она не всегда опознает себя им. Иногда мы только после и косвенным путем узнаем, что были таким-то моментом, и опознаем с разною степенью ясности и отчетливости. Значит, душа не всецело качествовала в том моменте. И какой бы момент мы ни взяли, нам ясно, что он (всеединый субъект в нем) не распространяется эмпирически на все другие (никогда не познаю я, не чувствую весь) и что возможна большая полнота его раскрытия. И чем актуализация интенсивнее и полнее, тем более в моменте (во всеедином субъекте в нем) всплывают все другие, качествующие как он.

Душа — всеединство своих моментов, но эмпирически в каждом из них она — только его (не вполне раскрывшееся) качествование и стяженное (см. § 5) единство всех прочих. Эмпирически она не возвышается над единством двух-трех... качествований; некоторые же качествования для нее в эмпирическом бытии несовместимы друг с другом (§ 5). Будучи данным моментом, душа эмпирически не может, бессильна раскрыть себя в нем, а еще более — и в других, сохраняя все становящееся: новое вытесняет, делает бледным, прошлым и вспоминаемым настоящее. И даже в убледненности не все опознается моментом настоящего: многое забыто, многое еще неведомо.

Всякий момент души есть она сама, но в стяженности и потенциальности. Момент раскрывается как особая качественность, которой не было ни у одного из прошлых моментов и не будет ни у одного из будущих. И это — качественность всеединой души, в нем становящаяся. Он «вспоминает» другие моменты, противопоставляя себе их, как «данные». Но он не создает их из себя, а приемлет из всеединой души, в которой они всегда, и приемля сам возвышается в нее, становится ею и другими моментами, преодолевает стяженность и потенциальность ее всеединства в нем. А приемля другие моменты и становясь ими, сливаясь с ними, он и сам пронизывает их, делает их и собою, т. е. актуализирует всеединую душу в себе, в своем качествовании.

Душа, как момент, из ничто в *этом* качествовании становится (в большей или меньшей степени) *этим*, этою качественностью. Из ничто ничего появиться не может. Значит, душа-момент лишь приобщается к уже сущему бытию, к себе самой, как всеединой,

как актуальной. Этот переход эмпирической души (души в каждом моменте своем) от небытия к бытию, а равно и всегда предстоящая ей эмпирическая возможность большего бытия, большей полноты свидетельствуют о ее недостаточности в эмпирии. Но становление, как свойство каждого момента души, есть свойство ее самой; переход ее из небытия в бытие есть сама ее природа. То, что она свободно становится, не может не быть. Это реальное, вполне реальное ее «движение». И если можно и следует признать эмпирической умаленностью то, что, становясь новою, душа перестает быть в другом, «прежнем» качествовании и что, становясь новою, она не становится во всех предстоящих ей качествованиях, — самого становления, порыва, заключенного в нем, умаленностью всеединства признать нельзя. Душа не только есть вся эмпирическая своя завершенность, но и не есть она, и переходит из небытия в бытие. Она не может не быть завершенною, ибо тогда она не могла бы завершаться и становиться. Она не может становиться или завершиться, если не есть в то же самое время и возможность. Лучшим определением души является термин Николая Кузанского «possest».[26] Можно, правда, попытаться дисквалифицировать душу до степени возможности приятия ею абсолютного Бытия и приятия (становления) ее Им. Но как раз анализ абсолютного Бытия исключает эту попытку и подтверждает наш тезис (§ 8, 13).

Существует опасный соблазн разграничить и противопоставить друг другу завершенную душу и душу становящуюся, ограниченно-эмпирическую, противопоставить их как два субъекта. Подобное противопоставление глубоко неправильно. Оно основано (по крайней мере, в очень сильной степени) на недопонимании того, что такое всеединство и в частности, всевременность (т. е. в конце концов, на эмпирической недостаточности самой души). Если мы мыслим душу сначала становящеюся и завершающеюся, а потом завершенною, никаких затруднений мы не испытываем. Но нам трудно мыслить ее сразу и становящеюся и завершенною, потому что «сразу» мы понимаем не в сверхвременном, а во временном смысле. Нам легче как-то допустить целесообразное становление души без мысли о цели (о causa finalis),[27] которая и есть завершенная душа. Нам легче здесь допустить яростно отрицаемое нами во внешнем мире generatio aequivoca[28] и возникновение из ничто. Мы готовы здесь забыть об истинном значении принципа сохранения вещества. К тому, правда, существуют серьезные основания в естественном смешении относительного с абсолютным. Но эти основания, при ближайшем анализе, все равно заставят вернуться к нашему тезису. А тогда необходимым будет усилие мысли, позволяющее преодолеть видимое противоречие и признать всеединую душу «сразу» и возможностью и становлением и завершенностью, и небытием и бытием.

7. Момент всеединства (всеединого субъекта, всеединой души) есть само всеединство, качествующее каким-либо из своих качествований, отличным от всех прочих. Момент всеединства, отличный от других его моментов, не отличен от самого всеединства иначе, как в зависимости от той точки зрения, с которой мы всеединство рассматриваем, что уже является реальной отличностью. В эмпирическом незавершенном и несовершенном бытии момент всеединой души есть сама душа, стяженная и потенциальная во всех качествованиях своих кроме того, в котором она актуально качествует как он. Чем актуализованнее момент, тем более может актуализироваться содержащая его стяженность всеединой души, т. е. тем в большем числе моментов, всплывающих рядом с ним, пронизываемых им и его пронизывающих, может она себя выражать; — с другой стороны, тем более раскрывается и сам момент, как особое качествование души. Раскрытие же его — в том, что сам он, уподобляясь всеединой душе, выражает себя как единство своих качествований, которые по существу суть ее качествования. Так мое размышление, сосредоточение мое на моей мысли в актуализации своей, в росте своего «напряжения» раскрывается как многообразное качествование, как своего рода всеединство. В актуализации или раскрытии моего чувства оно обнаруживает бесконечное количество переливов и оттенков.

Таким образом, всякий момент всеединой души не только ее качествование и не только ее стяженное (сжимающее все моменты) всеединство, но и она сама, как всеединство *его* моментов, «вторичных» моментов или качествований. И то же самое применимо ко всякому «моменту» второго, третьего и какого угодно «порядка». Безразличное единство и «последнее» единство в душе нашей нами не наблюдается. Оно — иллюзия, возникающая вследствие недостаточной актуализации момента; оно всегда — стяженное единство моментов низшего порядка. И здесь можно говорить о потенциальной бесконечности души, каковая бесконечность будет дурною, если нет актуальной и того высшего бытия, которое мы называем всеединым и для которого потенциальная и актуальная бесконечности лишь его моменты.

Различая завершенность и эмпирическую ограниченность души (§ 5), мы настаивали на единстве той и другой и решительно отклонили гипотезу двух субъектов. Нет основания «умножать сущности» [29] и в данном случае. Момент — актуализация самой всеединой души, непосредственная или в другом моменте, но он не субъект, отличный от всеединого субъекта (души), а его качествование. Он не личность, не индивидуальность, хотя его можно назвать индивидуализацией. Для того, чтобы момент был еще и индивидуальностью, требуются особые условия, выясняемые лишь после тщательного исследования (§ 12).

Возможно установить некоторую иерархию моментов души, говорить о моментах (качествованиях или индивидуализациях) разных порядков. Факт и идея этой иерархии обладают большим значением для понимания душевности, но в знании нашем они легко подвергаются опасным искажениям, особенно опасным, когда мы становимся на путь педантического описания иерархического взаимоотношения моментов. Необходимо всегда помнить, что во всех моментах, к какому бы порядку они ни относились, индивидуализуется сама всеединая душа. В любом моменте мы раскрываем его отличные друг от друга качествования и их стяженное единство, как индивидуализирующийся в них и не существующий вне их момент ближайшего высшего порядка. Но это стяженное единство само есть момент следующего момента или самой всеединой души, реальный не в стяженности своей, а в своем всеединстве. Для высшего момента или самой души он — стяженное единство до тех пор, пока не достиг актуализации, не индивидуализировался; он для них — конкретное всеединство, когда он в своих индивидуализациях раскрылся. Для низших моментов он стяженное единство постольку, поскольку каждый из них остается замкнутым в себе и только противопоставляет себя другим, не подозревая о своем с ними единстве, его не актуализуя. Для моментов того же порядка он — стяженное единство постольку, поскольку и они замыкаются в себе самих. Но в во втором и в третьем случае «замыкание в себе» или недостаточность единства есть недостаточность не момента, а самой всеединой души.

Моменты отличны друг от друга, но не по субъекту — субъект у разных моментов часто один и тот же. Они отличны по качествованию общего субъекта, как особые качествования его; и даже в том случае, если два момента взаимно противостоят, как субъекты, индивидуальности или «личности», различие между ними и качественно. Ни один момент непосредственно не переходит в другой; каждый возникает не из другого, а из самого качествующего в обоих субъектах (из высшего субъекта, если оба момента не только качествования, но еще и индивидуальности, субъекты).

Обратимся к уже использованному нами примеру. — Сейчас я люблю этого человека — сейчас ненавижу. Как происходит переход от любви к ненависти? — Я люблю его, весь я люблю, вся душа моя любит. Но *вся* душа моя любит лишь потенциально, в меру опознания ее мною. Эмпирически вся моя всеединая душа в любви моей не выражается. Мало того, в ней есть и ненависть к этому же человеку (обнаружение ее потом, в последующий момент времени для всеединой души значения не имеет). И раз душа всеединая ненавидит, она *вся* ненавидит. Следовательно, *вся* она, во *всех* актах своих (вернее — во всеедином акте своем) и ненавидит и

любит. Эмпирически это не выражается или не выражается с достаточной ясностью. Но во мне актуально-любящем уже есть я потенциально-ненавидящий. Ненависть не приходит на смену любви извне, и любовь не перерождается в нее, как в свою противоположность. Ненависть в самом расцветающем любовью субъекте поднимается из недр его всеединства незаметно, неуловимо и постольку, для сознания моего, непротиворечиво любви. Столь же неуловимо и незаметно потухает любовь, медленно или стремительно, обнаруживая под собою тайно возросшую ненависть. При некотором опыте самонаблюдения и внимания, можно подметить в себе, как сосуществуют умаляющаяся любовь и возрастающая ненависть. Но нельзя подметить начала и конца той или другой. Нельзя уловить «зарождение» любви или ненависти. — Процесс актуализации всеединой души в любом ее качествовании непрерывен, непрерывен и в одном из качествований — в его опознании. Не будем также забывать, что качествование в эмпирии есть не что иное, как умаленность качествования во всевременности. Оно — переход из всевременности во временность и потому не может быть временным переходом. Оба исключающих друг друга качествования (любовь и ненависть) вырастают из всевременного их двуединства (эмпирически стяженного то в одном, то в другом из них) и неуловимо расходятся, «ограничиваются», и распределяются временно. Мы не можем эмпирически, во времени уловить миг возникновения каждого их них, временной миг начала замены одного другим. Само сверхэмпирическое двуединство их улавливаем мы в эмпирии только в связи с сознанием их несогласимости и мучительного разлада. Это сознание собственной раздвоенности в двух моментах уже заключает в себе сознание своего и их единства.

Истинное всеединство моей души есть сама она в полноте своей выраженности, в своей завершенности. Но завершенная душа противостоит себе завершающейся или становящейся и себе самой, как ничто, как абсолютному небытию. Душа такова, какова она есть, лишь в том случае, если она и есть и не есть, если она свободно возникает (= творима) из ничто и становится всею собою. Мы уже видели, что это единство бытия-небытия должно выражаться и в каждом моменте души: иначе она не всеединство (§ 6). В анализированном сейчас примере мы находим новое подтверждение последнего тезиса. А к нему вынуждает и еще одно соображение. — Качествования суть качествования одного и того же субъекта. В нем они совместимы друг с другом, несовместимые лишь в ограниченности эмпирии. Но эта совместимость еще недостаточна для истинного всеединства. Всеединство осуществлено только в том случае, если всякое качествование есть и все другие и любое, всякое из них. Оно должно быть и собою и всеми ими. Но оно не может

непосредственно переходить в другое качествование. Оно может стать им только, перестав быть. Следовательно, во всеединстве всякий момент и есть и не есть, т. е. возникает из ничто и погибает, родится и умирает. Этому нисколько не противоречит сказанное выше о возникновении всякого момента (и любви и ненависти) из недр всеединства. — Они возникают из недр всеединства, но само всеединство есть и небытие, из которого они рождаются, и бытие, которым они становятся. Эта диалектика бытия-небытия обладает исключительно важным значением для природы всеединства. Благодаря тому, что всякий момент всеединства и есть и не есть, устраняется необходимость окказионалистического понимания взаимоотношения моментов, а теория окказионализма, как и теория предустановленной гармонии, получает смысл приближенного выражения теории всеединства.[30] Ведь окказионализм и предустановленная гармония необходимы там, где моменты мыслятся *вне* единства, как отроги, «псевдоподии»[31] его, а единство мыслится, как единство безразличное или потенциальное. Мы же мыслим моменты как аспекты всеединства, мыслим их в нем и как само всеединство.

8. Выше мы установили различие между душою в ее завершенности и в ее эмпирической ограниченности (§ 6, 5 и 7). Однако это различие еще недостаточно; и в понятии «завершенности» все время скрывалось два понятия: собственно *завершенности* или полноты эмпирического бытия и *совершенства*, которое не осуществимо *только* эмпирически. Неосуществленность и неосуществленность бесповоротная, т. е. неосуществимость совершенства души даже в полноте эмпирии — очевидна. В самом деле, каждый момент и все моменты ее эмпирического бытия могли бы выразиться, актуализироваться полнее. Это мы непосредственно знаем или, по крайней мере, можем знать в любое мгновение нашей жизни. Всегда у нас есть острое сознание возможности того, что мы можем яснее и полнее мыслить, напряженнее стремиться, острее и многообразнее чувствовать. И это «большее» в нашем сознании не только возможность, а и «должное», идеал, к которому мы *должны* стремиться и недостаточностью стремления к которому *грешим*. Конечно, мы не в силах сказать, какова конкретная идеальная наша мысль, конкретное идеальное наше напряжение или действие. Но мы всегда можем указать «направление» к идеалу, т. е. признаем, что он конкретен и является дальнейшим раскрытием именно данной качественности. Отсюда, разумеется, не вытекает, что идеалов много. Напротив, во всем строе наших мыслей ясно, что он — конкретное усовершенное и совершенное всеединство всех наших моментов. Мы не знаем идеала, но мы и знаем его, как нечто стяженное,

как нечто большее и возможное в смысле дальнейшего раскрытия эмпирически-осуществленного.

Мысля завершенное всеединство нашей души, мы еще не признаем его совершенным. Напротив, мы признаем его несовершенным, не достигшим возможного и должного. Ведь в завершенном эмпирическом всеединстве данный эмпирически несовершенный момент, уже ушедший в прошлое без усовершения, не может усовершиться. А если несовершенен хоть один момент всеединства, — оно несовершенно и во всех прочих моментах и в целокупности их, оно все — *стяженное* всеединство. Ведь несовершенство момента есть по существу несовершенство актуализирующегося в нем всеединства. Нам скажут, что тогда нельзя говорить и о завершенности. — Нет, о завершенности говорить и можно и нужно. Завершение не предполагает, что эмпирические моменты завершенного — эмпирически же восполнены. Завершается то, что действительно эмпирически есть, как бы далеко эмпирически существующее от идеала ни отстояло. Познание завершенности — в передвижении точки зрения с одного из моментов эмпирии во все и в их единство, хотя и стяженное. Завершение — в преодолении моментами их ограниченности, в преодолении всеединством своей моментности, в единстве ограниченного бытия каждого из моментов с его небытием. Оно не в развитии каждого за пределами эмпирически им раскрытого. Напротив того, совершенство требует выхода всей завершенной эмпирии и каждого из моментов ее за грани эмпирически им достигнутого, достижения и осуществления идеала.

Не может наше стремление к совершенству, а в каждом из нас и стремление к совершенству всего завершенного бытия, остаться суетным. Не может цель стремления быть иллюзорной. Ничто влечь к себе не в силах, оно бессильно: в нем нет силы потому, что в нем нет ничего. Идеал, как чистое абсолютное «задание», — не может ни быть идеалом, ни восприниматься, ни создаваться чем-либо меньшим, чем он. В каком-то смысле всеединая совершенная душа, являясь абсолютным заданием, есть несомненное, наиреальнейшее бытие. Она есть в смысле восполненности всеединой завершенной души (и всех ее моментов) тем, что «не доделано» ею эмпирически, в преодолении стяженности, однако не так, что усовершение начинается лишь после завершения. Ведь усовершается всякий момент, восполняясь не в эмпирической сфере, но в эмпирическом качествовании. В каждом своем моменте и во всеединстве их душа и возникает из ничто, и становится завершенною, и восполняема. Мы не сможем отрицать этого, если вдумаемся в понятие абсолютного Бытия или Божества — Абсолютное Бытие есть и абсолютная Благость, к которой стремится приблизиться все относительно благое и без которой оно существовать не может. Абсолютная Благость

все (т. е. себя самое) всему дает и не может, не перестав быть собою, что-либо утаить или удержать. Благость же абсолютная, будучи самим абсолютным Бытием, есть абсолютное совершенное Всеединство. Следовательно, совершенным абсолютированным (обоженным) всеединством *должна* быть и всеединая тварь и всякий момент ее, т. е. моя душа. И «должна» быть совершенною душа не в будущем, а должна в том смысле, что она для абсолютного Бытия всегда есть и никогда быть не переставала, хотя вместе с тем и не есть и возникла и становится из ничто.

Таким образом, необходимо различать следующие понятия: — 1. Божество, как абсолютное совершенное Всеединство; 2. усовершенное или обоженное (абсолютированное) тварное всеединство, отличное от Бога тем, что когда оно есть, Бога нет, а оно само есть ставшее Богом ничто; 3. завершенное или стяженное тварное всеединство, стремящееся к усовершенности своей, как к идеалу или абсолютному заданию, и чрез него к слиянию с Богом: к становлению Богом и гибели в Боге; 4. незавершенное тварное всеединство, т. е. относительное многоединство, всеединство, становящееся совершенным чрез свое завершение или момент всеединства в его ограниченности.

Эти общие метафизические тезисы кажутся появившимися в нашем изложении неожиданно. Оно как будто уполномочивает нас только к высказываниям о душе. Но мне представляется излишним, во имя внешнего педантизма, утаивать до поры до времени свои выводы, тем более, что они вытекают из всеединства моих идей. А затем я прошу помнить следующее. — По существу предметом нашего изучения было всеединство в одном из его моментов, т. е. в душе (§ 5). Момент же всегда — стяженное всеединство, и достаточно глубокий анализ его не может привести к выводам, его пределами ограниченным. Нельзя понять момент, не усматривая в нем завершенное и усовершенное всеединство в его стяжении, а усовершенное всеединство и есть уже абсолютное. Впрочем, для читателя, которому данных выше (§ 5—7) указаний на то, что индивидуальная всеединая душа лишь индивидуализация высшей всеединой души, недостаточно, остается простой выход. — Он может, до поры до времени, относить выставленные нами тезисы только к индивидуальной своей душе. Для ближайших рассуждений они только в такой мере и нужны. Автор же от этого, очевидно, выигрывает.

9. Становление (индивидуальной) всеединой души в эмпирии, раскрытие ее во временном сосуществовании и последовательности всех ее моментов и будет тем, что мы называем *развитием*. Развитие лишь одна «сторона» всеединой души, один только аспект ее или

модус. Развития нет без завершенности и без усовершенности. Вне их оно непонятно, непостижимо, не существует. Взятое в себе самом, оно не реальность, а условное отвлечение и притом такое, которое покоится на категорическом отрицании того, что смутно и безотчетно взято вместе с ним. Поэтому и познание развития в его отвлеченности неизбежно (хотя и не всегда прямым путем) приводит к познанию его завершенного и усовершенного всеединства. В наималейшем знании о развитии уже содержится стяженное знание о других модусах всеединой души. И пока мы не подошли к наиболее глубоким проблемам, такого стяженного знания вполне достаточно. Мы довольствуемся тем, что обозначаем объект стяженного нашего знания неопределенным термином «субъект развития», не задаваясь вопросами о том, завершен ли и усовершен этот субъект или нет, в каком отношении стоит он к развитию. Разъединяя развитие на моменты, мы невольно уже ставим вопрос о их взаимоотношении. И тогда нам необходимо определить также и отношение их к «субъекту развития», хотя и достаточно, на первых порах, определить субъект, как систему взаимоотношения моментов.

На этом пути перед исследователем лежит много опасностей. — «Означив» субъект и отвлекши его от развития, легко и в самом развитии продолжать то же различение, т. е. разлагать его на разъединенные элементы, забывая о непрерывности перехода их друг в друга. Своеобразную природу момента, как единства его бытия с его небытием, легко исказить в последовательность оторванных друг от друга мигов его небытия — бытия — небытия (или становления — бытия — погибания) либо в неизменное его бытие и сосуществование с прочими такими же моментами. Иными словами, легко свести всеединое во времени и пространстве, временно-пространственно всеединое к временному и пространственному. Обращая при таком умонастроении внимание на субъект, естественно истолковать его в смысле метафизической сущности или метафизической, трансцендентной моментам его развития (в осторожной же недоговоренности — трансцендентальной) системы. Возможно, далее, усовершенность всеединого субъекта мыслить как чистое задание или ценность. Но можно и забыть о субъекте, задавшись мнимыми проблемами: как относятся друг к другу разрозненные «элементы» развития, как они воздействуют друг на друга и слагают целое. Тогда вступает в силу категория причинности, глубокий анализ которой вновь вскрывает на примере двух взаимодействующих причинно «элементов» выражающееся в них всеединство.

Познавательная достоверность того либо иного момента нашего душевного развития покоится на его непосредственной данности нам, на том, что мы его переживаем и что он есть мы сами в самом точном и полном значении этого слова. Равным образом и после-

довательность двух моментов или «переход» одного в другой удостоверяется лишь тем, что оба они — мы сами, а их взаимопереход, т. е. возникновение и погибание каждого из них — качествование нашей души, стяженного их двуединства (Ср. § 7).

Полное достоверное знание о развитии возможно, очевидно, только как полнота бытия всеединого субъекта изучаемого развития, и не только полнота стяженная, а полнота усовершенная. Стяженное всеединство может выразиться только в стяженном, т. е. не мотивирующем свою достоверность ясною данностью, знании. А, с другой стороны, само стремление к совершенству неустранимо из развития, хотя и не должно быть связано с одним каким-нибудь из его моментов. Эмпирическое знание есть знание, субъект которого — данный момент развития. Оно неполно, хотя и определимо, в качествовании своем, в качестве момента без субъекта, оно невыразимо и неопределимо иначе как знаком, аббревиатурою общего понятия, в качестве стяженного всеединого субъекта. Он единственен, неповторим, абсолютно ценен. Он абсолютно-ценен, потому что является *этим* единственным, реальным качествованием всеединства, потому что в нем именно *так* становятся им другие моменты, а он становится ими. Он — всеединство, становящееся из *этого* центра или *этот* центр, становящийся всеединством.[32] И знание всякого момента есть его, качественно единственное и абсолютное знание (самосознание), аспект или модус всеединого знания (самосознания — § 5), как одного из качествований всеединого субъекта. Оно — иное, чем знание (самосознание) других моментов, но оно вовсе их не отрицает, напротив — восполняет и требует. В качественности своей все моменты и знание всех моментов равноценны; но моменты не равноценны по степени близости каждого из них к *его* идеальности.

Охотно и, во всяком случае, без особенного затруднения допуская развитое выше (§ 7) понимание момента, как индивидуализирующегося в определенном качестве, но не исключающего этим других индивидуализаций всеединого субъекта, мы согласны признать, что этот субъект есть *конкретное* (стяженное или усовершенное) всеединство и вне своих качествований не существует, что общее понятие субъекта только знак, аббревиатура его реальности. Однако иначе мы подходим к его знанию. Мы признаем, правда, и знание (познание) его особою качественностью или моментом. Но ведь тогда *этот* момент отличен от всех прочих. — Субъект познает во *всех* своих качествованиях (по крайней мере — потенциально). Если так, то знание (познание) его есть некое особое качествование, наличное во всех других, которые к нему приобщаются. Если так, то в знании перед нами качествование самого всеединого субъекта *вне* его прочих качествований а, следовательно, и он сам, уже не

всеединый в них, но возвышающийся над ними. Тогда, действительно, надо говорить об особом духовном бытии, об отвлеченном и тем не менее реальном бытии.

Все это особенно очевидно в знании. Конечно, подобным же образом можно говорить и о жизни, и о бытии субъекта. Но «жизнь» и «бытие» легко могут быть истолкованы в смысле конкретного всеединства; знание же как будто подобному истолкованию не поддается. И разница тут не в том, что все в нашей душе живет и существует, а не все познает и знает... — Не все в нашей душе эмпирически чувствует и волит; и тем не менее, признавая, что все может и должно волить и чувствовать, мы согласимся с пониманием чувства и воли как конкретного всеединства.

Понимание знания в смысле совершенно особенного качествования нашей души с развиваемой нами теорией несовместимо. Оно для нее — experimentum crucis.[33] Если есть отвлеченное реальное знание в том смысле, какой ему придается, теория наша до крайности упрощает действительность и нуждается в существенных поправках. Посмотрим, существует ли оно, а если существует, то как.

С нашей точки зрения знание есть самосознание (§ 5) и даже более — некоторое умаление самосознания. Но мы отказались понимать самосознание в смысле сознавания себя самого собой со стороны отвлеченной души. Тогда не может быть и знания, субъектом которого являлся бы отвлеченный субъект и которое само являлось бы отвлеченным его качествованием. Тогда нет знания отвлеченного субъекта (отвлеченный субъект только знак для стяженно и совершенно всеединого), нет отвлеченного знания (знание всегда есть знание в данном качествовании), нет знания об отвлеченном (познаваемое как отвлеченное есть всегда познаваемое по знаку или аббревиатуре).

Однако это вопроса еще не разрешает. Никакими доводами нельзя устранить непосредственно данных нам фактов. — Я живу и чувствую целостно и неразъединенно; я непосредственно сознаю себя *так* живущим и чувствующим. Но вот я начинаю себя познавать, противопоставляя себя познающего себе познаваемому. Мое самосознание стало умаленным: оно заменилось познанием мною себя самого. И акт знания, несомненно, тот же самый качественно акт, что и во всех других случаях познавания. Здесь предо мною какое-то общее качествование, которое никак нельзя истолковать как мое всеединое. Больше того — самосознание мое всеедино лишь до той поры, пока оно берется мною без внутреннего в нем раздвоения. Лишь только оно двоится, умаляясь как самосознание, оно уже есть и знание. Пускай всякий акт моего познавания есть знак или аббревиатура, символическое знание. Символичность его не является всеединою. Из всеединства не вывести правомерности

применения аббревиатур или символов; не вывести даже и самого факта их существования во мне. Всякое конкретное общее понятие легко истолковать как символическое выражение стяженного всеединства; но формальный момент — сама символичность — остается из всеединства необъяснимым. А нам необходимо объяснить, откуда он, на чем основана его правомерность, его истинность. Нам необходимо объяснить, чем обоснован акт моего знания в качестве моего общего, отвлеченно-общего, а не всеединого (таков он лишь в конкретизациях своих) акта. А он так же общ, как акт моего стремления к идеалу, к должному, если же всмотреться внимательнее то, пожалуй, еще и так же, как волевой акт, как жизнь моя и мое бытие.

Трудность нашего положения в том, что на почве теории всеединого индивидуального субъекта нам не объяснить того не всеедино общего, что в нем, несомненно, есть. Мы не можем признать это общее за нашу фикцию (откуда она тогда взялась?), не можем и свести ее на всеединство, смело отвергнув всякое рациональное знание. Остается допустить, что оно нечто высшее, чем наша всеединая душа.

В другой связи (§ 5) нам пришлось признать (хотя и не развивая этой мысли), что сама наша индивидуальность есть момент высшей индивидуальности. Признание это подтверждено и тем, что уже сказано (§ 8) об абсолютном и тварном всеединстве; будет подтверждено высказываемыми далее соображениями. — Наша душа есть индивидуализация высшей; а так как весь мир есть всеединство и становление в нем Абсолютной Индивидуальности, то весь мир и наша душа индивидуализация *всех* высших и самой Абсолютной. Как же должно мыслить взаимоотношение нашей всеединой души с абсолютным Бытием?

Душа наша — момент Абсолютного, она развертывается в себе самой, развивает Абсолютное, как себя самое. Но Абсолютное в ней стяженно. Правда, развитие души есть развитие в ней Абсолютного, одного из качествований Его. Но это «основное» качествование, будучи душою, ей и противостоит. Противостоит оно ей во всяком своем раскрытии в ней. Так, если мы возьмем любое качествование души (например — данное радостное ее состояние), оно противостоит своим (низшим) качествованиям или моментам. Рассматривая взаимоотношение между качествованием и его качествованиями, мы не можем их реально различить: перед нами конкретное всеединство. Но постольку, поскольку мы это конкретное всеединство противопоставляем другим, таким же (например — грустному настроению и т. п.), мы его определяем, отличаем от них, как одно всеединство от других всеединств. Мы можем, противопоставляя, брать их во всей развернутости каждого (в идеале,

конечно), можем брать и стяженно. Ни в первом ни во втором случае мы не ошибемся. Но в обоих мы сопоставляем однородное, моменты, единства. Мы можем понять моменты как моменты всеединой души: но это будет уже иной способ рассмотрения, выдвигающий в каждом из них только ему присущее и предполагающий общее. Пускай это общее есть стяженное всеединство самой души. Отчего оно в качестве стяженного существует?

Стяженное всеединство души так же должно быть чем-то определено. И оно может быть определено через противостояние другим таким же душам. Но в сейчас анализированном примере определенность сопоставляемых моментов в конце концов обусловлена не тем, что мы их сопоставляем, а тем, что в них индивидуализируется одна и та же душа. Точно так же и в определении души определяющею является та высшая индивидуальность (и в конце концов Абсолютное), которая в ней индивидуализуется. В анализированном нами примере «общее» есть индивидуальная наша всеединая душа в стяженном ее всеединстве или в символизированном единстве. Как таковая, она может быть сопоставляема и отожествляема во всех моментах, все равно, берем ли мы их в стяженности или в развернутости их качествований, и может быть противопоставляема каждому из последних, для которых она есть общее отвлеченно. Равным образом создание души абсолютным Бытием есть становление Его в ней, как одного из Его моментов. И эта индивидуализация абсолютного Бытия для Него самого — момент; для Его моментов — общее (скажем — отвлеченное знание, «практический разум», жизнь, бытие); для качествований (или моментов) этих моментов (индивидуальных душ) — надиндивидуально общее.

Для вторичного момента моей души (для момента ее момента) ближайшее общее есть сама душа в стяженности и символизированности *его*, момента, причем и стяженность и символизированность качественно отличны от тех, которые могут быть наблюдаемы во вторичном моменте другого ряда. Для первичного момента моей души ближайшее общее и есть сама душа, стяженная и символизированная им, качественно отличная поэтому от ближайшего общего других первичных моментов. Но, как для всех вторичных моментов первичный момент есть однородное, общее, так и для всех первичных моментов однородным, общим является определение души Абсолютным, как Его момента. И мы нисколько не противоречим своей теории всеединства, допуская общее отвлеченное даже во вторичных моментах. Ведь это общее может существовать лишь потому, что его конституирует через общее первичных моментов и в нем само Абсолютное, индивидуализируя и индивидуализируясь в душе.

Но не пытаемся ли мы выйти из затруднения весьма обычным и едва ли правильным путем: тем, что превращаем Абсолютное в asylum ignorantiae? [34] — Нет, потому что отвлеченно-общее необходимо лишь там, где неизбежно символизировать стяженное всеединство. А в Абсолютном никакой стяженности нет. Но не оказывается ли тогда рациональное знание не только в ограниченности своей, а и в самом своем существе эпифеноменом умаления бытия? — Отвлеченно-общее в нашем индивидуальном сознании есть качествование в нем самого Абсолютного, поскольку это качествование надиндивидуально и поскольку оно, в качестве такового, приемлемо моим индивидуальным сознанием, еще не усовершенным. Усовершение или обожение моей души позволит ей перейти грани свои, стать совершенным моментом Абсолютного. И тогда то, что теперь воспринимается ею как отвлеченно-общее, будет для нее не символом стяженного всеединства и не самим стяженным всеединством, а всеединством совершенным. Пребывая в Абсолютном и будучи им, она сохранит себя как момент, но утратит свою ограниченность. Ее знание перестанет быть рациональным, ничего из даваемого в рациональности не утратив, но приобретя бесконечно многое.

Выделяя отвлеченно-общее, мы тем самым признаем некоторую формальную структуру всякого эмпирического всеединства и, в частности, нашей души, нашего сознания. Однако, это не ее структура, а само абсолютное Всеединство или Божество в мере, приемлемой для эмпирической данной индивидуальности. И если это само Абсолютное, то, во-первых, не Абсолютное в Себе самом, во-вторых, не только Абсолютное, а и душа. Отвлеченно-общее, форма не объективны, не оковы, наложенные на душу, не темница, в которую она загнана и заперта; но и не субъективны. Они сразу и то и другое. И субъективны они не в смысле принадлежности только мне, а и в смысле принадлежности всем другим индивидуальностям, занимающим то же, что и я, иерархическое положение во всеединстве твари. Они не Божьи и не человеческие: они — Богочеловеческое общее, Богочеловеческая форма. И в них нет ничего принципиально для эмпирии непреодолимого. Напротив, в преодолении их ограниченности — смысл руководимой верным инстинктом метафизики. Только не следует забывать, что преодоление вовсе не означает отмены или отказа от даваемого подлежащим преодолению.

10. Обоснование отвлеченно-общего в субъекте нашего развития и, тем самым, во всяком моменте этого развития или субъекта, нисколько не подрывает теории всеединства. Отвлеченно-общее обладает значением лишь постольку, поскольку мы изучаем субъект развития в отношении его к высшим субъектам, индивидуализацией

которых он является, и, до известной степени, в отношении его к другим субъектам его порядка. С другой стороны, отвлеченно-общее обосновывает то стяженно-общее или символизируемое общим понятием всеединое, которое является его раскрытием и предметом нашего изучения. Но из отвлеченно-общего, как такового, конкретность развития никак не выводима. Из того, что Абсолютное чрез Человечество мыслит во мне, еще не ясно, *как* Оно во мне мыслит и *что* Оно во мне мыслит.

Поэтому в полной силе остается выставленное нами утверждение. — Эмпирическое знание о развивающемся всеедином субъекте всегда есть знание одного из его моментов. И, очевидно, при различии моментов существует столько же различных знаний о развитии, одинаково ценных и нужных, сколько существует самих моментов. Понимание такой ограниченности всякого знания предохраняет от незаконного абсолютирования относительного. Оно не позволяет признать данное наше утверждение сполна выражающим истину и целиком отвергнуть другие, в которых должно быть свое абсолютно-ценное. Однако отсюда еще далеко до релятивизма. — При всей неполноте своей выраженности, всякий момент выражает нечто, только ему присущее, его специфический аспект всеединой истины. Ущербленное, неполное выражение не есть еще ложное выражение. И он выражает не только качественность свою, но и качествующую в нем индивидуальную всеединую душу, а в ней само Абсолютное. Он дает необходимый аспект Абсолютного, который нуждается в восполнении его другими аспектами, но не может привести к Абсолютному, если мы внешне станем отвлекать от него то, что ему обще с другими. Такого общего нет в пределах данной развивающейся души. Общее для данного развития есть всеединое, а недостаточность выражения его в любом из моментов развития — в том, что оно актуализируется и познается как стяженное. Эту стяженность не следует подменять отвлеченно-общим: оно все равно в конкретности развития останется символом. Ее возможно преодолеть лишь преодолением ограниченности эмпирического бытия.

Таким образом, всякое знание о развитии дает развитие «сокращая» или «стягивая» его, хотя я и предпочел бы удалить из этих терминов всякий момент активности. Знание «конструирует» развитие, но не в смысле произвольного построения или искажения. Неполнота «конструирования» необходима, как завершение (познавательное выражение) реальной неполноты момента.

Развитие принято конструировать, исходя из его цели, полагаемой обычно в хронологическом конце развития. Но тогда придется признать целью духовного развития Канта его старческое слабоумие, осмысливать любую культуру как целесообразно направленную к

падению. Нельзя усматривать цель ни в конце ни в каком-нибудь из других *эмпирических* моментов времени моменте. В таком случае, очевидно, удалось бы конструировать развитие только очень немногих индивидуумов: тех, в жизни которых заметен период очень яркого расцвета. И я бы затруднился указать даже приблизительно апогей развития Гете, Толстого, Шеллинга и многих других. Главное же заключается в том, что всякое понимание развития из одного какого-нибудь его эмпирического момента или из нескольких неизбежно приводит к обесцененик прочих и приходит в столкновение с основным установленным нами положением: познание развития всегда есть познание о нем одного из его моментов. Хорошо, если «апогей» с ним совпадает. Если нет, то апогей по существу своему является качествованием в познающем моменте, но не в себе самом.[35]

Несомненно, развитие понятно только в связи с тем, что признается его «целью» или — лучше сказать — смыслом. Но этот смысл не заключен в какой-нибудь из эмпирических моментов, потому что тогда моменты не были бы равноценными (§ 9), как этого требует теория всеединства. Ведь мы знаем, что всякий момент содержит в себе нечто неповторимое и ценное абсолютно, и оно должно быть в познавательной актуализации развития. Как же быть тогда с упомянутым уже старческим слабоумием Канта? — Ответ ясен. — Это слабоумие тоже обладает своею ему только и свойственною абсолютною ценностью. Если мы ее не видим, это еще не значит, что ее нет. Конечно, с точки зрения сознательно-разумной жизни, период написания «Критики чистого разума» выше и ценнее. Но разве вне сознательно-разумной жизни нет ничего ценного? Разве не обладает какою-то своею ценностью раннее младенчество и не может ею обладать состояние сумасшедшего или слабоумного? Возможно, что некоторые стороны бытия, скажем, «животного» бытия, в слабоумном и сумасшедшем раскрыты полнее, чем в педанте-философе. Возможно, что не совсем ошибались древние, почитая безумие священною болезнью, и не ошибался Христос, призывая к подражанию детям. Может быть, младенцу и безумному доступны такие стороны высшего бытия, о которых мы даже и не подозреваем.

Но утверждая равноценность всех моментов, мы должны были допустить различие между ними по степени приближения каждого к его идеалу, который есть всеединый идеал. Это несомненное различие по ценности. Следовательно, конструируя развитие, не должно упускать *качественную* равноценность моментов, но, как будто, должно отметить и различную ценность их в зависимости от приближения каждого из них к идеалу. Однако здесь встает новое затруднение. — Идеал, к которому стремится развитие, абсо-

лютен и разница приближений к нему в конечных и относительных моментах не установима. Он — всеединство и потому не обладает качественностью, наличность которой в моменте позволила бы выделять его из среды прочих. Единственно возможным критерием представляется то, что мы назвали отвлеченно-общим или определяемой Абсолютным формою (§ 9). Но этот критерий и не Абсолютное и не относительное, а Богочеловеческое; и применим он лишь в том случае, если в эмпирическом развитии он конкретно раскрывается. И если допустить в развитии эмпирический момент (или моменты), в которых Богочеловеческое, не переставая быть общим и определяющим, стало и конкретным, по этому моменту (или по этим моментам) можно определить относительную к нему (или к ним) ценность всех. Такая расценка не будет расценкою качественностей (все качественности равноценны). Она будет расценкою качественностей или моментов по степени выраженности в них структуры всеединства.

Бессознательно этим критерием мы и пользуемся при уразумении индивидуального развития. В самом деле, если мы считаем апогеем его расцвет познавательной стороны, так только потому, что признаем абсолютною истину и выдвигаем на первое место с искажением и нахождением ее связанное. Мы ошибаемся лишь в том, что усматриваем ценность только в одном моменте рационального ее искания (например — в «критическом» периоде Кантовой философии), да еще в том, что ограничиваем становление истины в человеке сферою рационального ее познавания, а абсолютное — сферою истинности. Установленный нами критерий яснее выступает в оценке развития с религиозной точки зрения, но здесь есть свои недостаточности и ограничения.

Итак, задача познания или познавательной актуализации развития есть прежде всего задача данного познающего момента его. Необходимо опознать данный момент в его специфической особенности. И чем полнее он актуализирован, тем полнее и знание о нем, которое по существу есть его самопознание. Но познание данного момента есть и познание, т. е. — всегда, конечно, относительное и неполное — раскрытие стяженного им всеединства, т. е. и других моментов в их переходе в данный и в переходе его в них, в переходе, разумеется, не стяженным всеединством (оно, хотя и по разному стяженное, во всех то же самое), а тем, что есть в моментах специфического. Все прочие моменты даны и познаваемы в познающем их моменте стяженно; и, стоя к специфичности его в разных отношениях, в разной степени — от полного отсутствия до приближающейся к реальности настоящего полноты — в нем себя раскрывают. Познавая их, он познает таким образом и их отношение к себе и их взаимоотношение в частности — раскрывая смысл их

хронологической последовательности и руководясь ею. Но тут и возникает проблема оценки. Познавая себя и развитие, познающий момент должен определить и себя и его, т. е. все прочие моменты в отношении к усовершенному всеединству и Абсолютному. И если есть в прошлом хотя бы один Богочеловеческий момент, такая задача, а, следовательно, и осмысление себя и всего развития оказываются возможными: моменты располагаются не только по их эмпирическому взаимоотношению, но и по объясняющей их религиозной их ценности. Приобретает осмысленность и познающий момент: он сам себя осмысливает, т. е. познает свою усовершенность, свое место в развитии и свою особенную цель. Тем самым преодолевается неизбежный без абсолютного критерия релятивизм и получает оправдание само построение развития из данного момента.

Чтобы сделать мою мысль более понятною, постараюсь ее несколько конкретизировать. — Хорошим и вдумчивым художникам-романистам, историкам и даже читателям написанных теми и другими произведений не трудно пояснить взаимоотношение моментов во всеединстве. — Мы познаем человека не путем простого собирания сведений и наблюдений о нем: подобное собирание, само по себе, совершенно бесполезно, или полезно лишь как средство сосредоточиться на человеке. Во время этого собирания, а часто и при первом же знакомстве, «с первого взгляда», мы *вдруг*, внезапно и неожиданно постигаем своеобразное существо человека, его личность. Мы заметили только *эту* его позу, услышали только *эту* его фразу, и в них, в позе или фразе, сразу схватили то, чего не могли уловить в многочисленных прежних наблюдениях, если таковые у нас были. И не случайно любовь, которая есть вместе с тем и высшая форма познания, возникает внезапно. Определить, передать словами схваченное нами «нечто» мы не в силах. Мы можем только подвести другого к познанию его с помощью жеста или описания нашего опыта, а познает ли другой или нет — от нас не зависит. Но наш опыт тем самым, что мы уловили «нечто», безмерно расширился. Мы усматриваем найденное нами нечто уже не только в том, в чем впервые его усмотрели, а и во всех (потенциально) прочих проявлениях познаваемого нами человека. Мертвый доселе материал наших «наблюдений» оживает и начинает говорить; разрозненные «факты» вступают друг с другом в органическую связь. — Да, *так* и должен был поступить *тогда-то* этот человек, которого я познал в *этом* кивке его головы. Все его поступки, слова, жесты выражают его таким, каким мы его познали, хотя раньше никогда не слышали мы от него *этих* слов, не видели *этих* его поступков и жестов. Мы идем дальше: предполагаем, знаем даже, что в таких-то обстоятельствах он непременно будет действовать таким-то образом. Мы читаем на лице его тень его

трагического будущего, подобно старцу Зосиме, прочитавшему судьбу Мити в его взгляде; мы узнаем дом, в котором живет этот человек, подобно князю Мышкину, узнавшему дом Рогожина. Но сколько бы фактов из жизни познанного нами человека мы ни узнали, нам никогда не удастся выразить познанное нами «нечто», т. е. его личность, его характер, в отвлеченном понятии. Мы сможем лишь описать характерные обнаружения его личности или, за недостатком таковых, придумать обнаружения, для нее характерные. Всякое подобное обнаружение, измышленное нами или реальное, будет символом, раскрывающим личность.

В данном конкретном качествовании индивидуальной души мы познаем ее самое, но в стяженном и вместе *«чреватом»* определенными, характерными для нее качествованиями, рвущемся к раскрытию виде. Познавая ее, мы познаем другие возможные, иногда — необходимые ее качествования, и то находим их в уже ранее нам известном, но мертвом доселе для нас, то ожидаем их появления или признаем их во вновь появляющемся. На основе нашего знания, которое, само собой разумеется, растет и развивается, расширяет первоначальную интуицию, мы смело отвергаем ряд свидетельств о данном человеке, как заведомо ложные и невероятные. Поэтому же художник, раз «схватив» личность своего героя, уже связан и ограничен определенною сферою возможностей, из которых он выбирает. «Воображаемое» им преломляется в ставшем его достоянием «магическом кристалле»: часть не доходит до глаза, часть доходит иначе, чем первоначально думалось. Большой художник связан в выборе событий жизни его героя, лиц, с которыми он встречается, мест, в которых он живет.

Познавая указанным образом индивидуального субъекта, как *определенную диалектически мощную идею*, развивающуюся в нашем знании и обнаруживающуюся эмпирически, мы не нуждаемся в исчерпывающем знании эмпирических ее обнаружений. Чрез символ или становящийся для нас символом всеединого субъекта конкретный факт мы познаем всеединого субъекта, как диалектически живую идею; чрез нее и в ней все ее моменты. Но познавая моменты, мы познаем и их взаимоотношение: их «переход» друг в друга и их последовательность. *Этот*, а не другой переход стяженно уже дан в начальной нашей интуиции, например — переход от «m» к «n», а не от «n» к «m». Познаем мы и общий очерк или «план» развития, последовательность моментов, данных нам мертвыми и неясными в нашем опыте. Все это индивидуально: в одном субъекте так, в другом иначе. Но, конечно, наряду с индивидуальным можем мы познавать и «отвлеченно-общее» или «формально-общее». — Все люди проходят известные стадии развития: от младенчества до старости. Всякий индивидуальный человек, если только развитие

его насильственно не пресекается, необходимо проходит общий путь, конкретно разрешает заданную сфинксом Эдипу задачу. Однако этот «закон» развития не есть закон отдельной индивидуальности, хотя находит себе выражение во всяком ее моменте. Он — само развитие высшей всеединой индивидуальности (например — человечества), определяющей сверху всякий свой момент (всякого индивидуального человека). А снизу, для моментов он — стяженное всеединство, *одинаково* для всех их символизируемое чрез общее понятие.

11. До сих пор мы (хотя часто и отвлекаясь в сторону) рассматривали индивидуальное развитие изнутри его самого, вполне правомерно отожествляя познание с самопозанием. Но всякий субъект находится в постоянном взаимодействии с другими, и потому проблема развития сложнее, чем она представлена у нас.

Во мне есть знание о развитии другого субъекта, все равно — каким бы путем я его не получил. Но раз оно во мне, оно в известном смысле мое (§ 5). Развитие иного субъекта, будучи его развитием, протекает и во мне, хотя и с меньшею полнотою и яркостью и в принудительной относимости его к другому субъекту. Если так, то методы постижения чужого развития должны быть в основе своей теми же, что и методы постижения своего развития. В основе познания и того и другого лежит непосредственное переживание, ибо я *непосредственно переживаю* чужое развитие в себе и как свое (т. е., конечно, данное мне), а не строю его из себя по аналогии своему: на таком построении из себя, как бы оно ни называлось, никакого знания не построить.

Каким образом чужое развитие протекает и во мне? Если предположить, что во мне находится только воспроизводящий чужое развитие мой процесс, необъяснимо, почему он собственно воспроизводит и, по моему убеждению, верно, почему я отношу его на счет иного субъекта. Очевидно нужно дать иное объяснение, преодолевающее репрезентационизм.[36] Оно вытекает из всего сказанного и в данном случае находит себе новое обоснование. — Моя душа и другая душа, познаваемая мною, составляют двуединство. Обе они — индивидуализации и индивидуальности — моменты высшего субъекта, высшей души. Всякий акт каждой из них есть акт этой высшей (во всяком случае — двуединой, на деле же — многоединой) души, так же как всякий момент души есть она сама. Поэтому индивидуализируемое в одной душе находится, хотя и по иному, и в другой. Или иначе — данная душа чрез двуединство свое и в двуединстве своем с другою видит совершающееся в этой другой и участвует в совершающемся. Но данная душа *иная* индивидуализация двуединой, и потому чужое развитие по отношению

ко всем моментам ее развития является более ей противопоставленным, данным, неизменным, чем каждый из них по отношению ко всем другим. Познавая в эмпирических моментах моего развития развитие иного субъекта, я познаю в себе нечто, раскрывающееся независимо от меня. Я не только не в силах изменить факты или направление чужого развития во мне, но и прежде никогда не мог этого сделать: оно есть чужое и всегда было для меня чужим, оно дано мне и никогда не было моим, как было моим мое вспоминаемое мною действие. Если же я «воздействую» на развивающегося во мне и в себе самом другого субъекта, я знаю, что мое воздействие в результатах своих (не говоря уже об истоках его) определяется им.

Таким образом, конкретно и реально опознавая чужое развитие в связи и соотношении его с моим, я могу с большею или меньшею полнотою и отчетливостью воспринимать и переживать его, понимать его строение и органическую, внутреннюю диалектику, ибо переживаю его, как и мое, вернее — как наше двуединое. Далее, я могу установить его соотношение с моим развитием, их взаимосопутствие. Наконец, я устанавливаю мое стремление воздействовать на него и его стремление воздействовать на меня, увенчивающееся, и первое и второе, по-видимому, некоторым успехом.

Но что такое это «успешное воздействие»? — То самое, что обычно называют причинным воздействием и что является чем-то большим, чем простое взаимосопутствие, к которому его настойчиво стараются свести. — У меня есть знание о данном моменте чужого развития и о тенденции его, как о некоторой его цели. Я ставлю ему иную цель и, соответствующим образом меняя его направление в себе, особым усилием достигаю его изменения в нем самом. Вполне понятно, как я действую и преуспеваю в сфере чисто-моего, в моем целесообразном самораскрытии. Но каким образом возможно, что изменяет свое направление иное? Чем объяснить это взаимослияние субъектов, которое мы обязаны допустить, если уже не отрезали себе пути ко всякому пониманию гипотезой репрезентационизма и, следовательно, солипсизма? Единственное возможное объяснение заключается в признании обоих субъектов за моменты высшего двуединого. В самом деле, «слияние» мое с чужим развитием — или замена его качественности моею или замена его качественностью моей. Я или подчиняю себе другого субъекта, поглощаю его в себе, «убиваю», или сам ему подчиняюсь, растворяюсь и гибну в нем, исчезаю вместе со всяческим моим качествованием. Но эта смена моего бытия его бытием, которую нет необходимости мыслить как единомгновенную, а надо мыслить «распыленною» во всех моментах, существует лишь для эмпирической, ограниченной действительности. Во всевременности мое бытие

не отрывно от моего небытия; во всевременности дано живое и напряженное бесконечно быстрою сменою рождения, гибели и воскресения каждого из нас двуединство. И до известной степени оно опытно доступно нам даже в эмпирии.

Оставаясь в ограниченно-эмпирической сфере, мы познаем чужое развитие как независимо от нас протекающий и в нас и вне нас процесс, который находится в определенном соотношении с нашим развитием. Это невыводимое ни из него, ни из нашего развития соотношение — чистая данность. И в качестве данности оно необходимо для понимания обоих процессов, так как им обусловлено их течение, и оно — их русло. Но мы непосредственно переживаем и познаем еще и направленность обоих процессов друг на друга и взаимное их «влияние» (слияние, переливание). Таким образом, и противопоставленность изучаемых нами процессов не полна. Она не может быть сопоставляема с разъединенностью во внешнем мире и одной категорией причинности (в Кантовски-Юмовском смысле) не уловима.

В меру разъединяемости нами двух субъектов к взаимоотношению их можно применить понятие изменения, а, следовательно, и понятия системы и причинности или, точнее, — функциональной взаимозависимости. В таком применении нет ничего ложного и ошибочного, поскольку мы не забываем ограниченности сферы применения и, значит, об условности наших понятий и поскольку не пускаемся в область безответственной метафизики. Напротив, в своей ограниченной сфере оно и полезно и нужно. Если же мы знаем границы применения данных понятий, мы знаем уже и недостаточность их для объяснения того, что мы хотим объяснить. В самом деле, понятый как изменение процесс взаимодействия двух субъектов, помимо уже указанных в § 2 общих проблем и затруднений, не дает нам последнего смысла этого взаимодействия. Он останавливает нас перед необъяснимою данностью. При попытках же расширить понятие причинности мы запутываемся в дурной бесконечности «почему», все более и более сомнительных и неудовлетворяющих. На первых шагах твердо опираясь на хронологический приоритет причины перед следствием, мы скоро убеждаемся в необходимости от него отказаться, а, следовательно, и в невозможности различать между причиною и следствием. В лучшем случае мы придем к теории предустановленной гармонии. А от нее уже один только шаг до теории двуединства. — Стоит только пробить в монадах двери и окна или, более решительно, — уничтожить скорлупу каждой.[37]

Так мы приходим к более глубокому проникновению в проблему взаимодействия. Оно не уничтожает относительной ценности «предварительного», покоющегося на понятии изменения. — Признавая

взаимодействующие субъекты за двуединство, мы самим этим словом подчеркиваем, что они не только едины, но и различны. Они различны не так, как различны качествования внутри каждого из них, к чему должен вести последовательный идеализм и субъективизм, а так, как дано в опыте: вполне реально, с необходимым признаком принадлежности иному субъекту. Но мой субъект, отличный от другого, находящегося с ним во взаимодействии, не так отличен от него, как требуется теориями репрезентативного знания. То чужое, что на него воздействует, есть и его собственное, только не его в смысле противостоящего ему субъекта, а его в смысле единого с противостоящим ему субъектом. Познавая в себе ограниченном противостоящее мне чужое, я познаю его противостоящим мне ограниченному. Но я шире себя ограниченного, и в себе двуедином сознаю себя двуединого тем же, что и противостоящее мне чужое, хотя и не в определенном качествовании его, как чужого, а словно в истоке. Не будь я стяженным двуединством, я бы сознавал чужое по-прежнему, как чужое, но еще как и мое. И тогда бы я познавал все качествования чужого, иного субъекта, а не только некоторые. И если эмпирически я сознаю направленное на другого мое напряжение, это напряжение, на самом деле, есть усилие двуединого субъекта в одном своем качествовании (скажем — «инициативном»), актуализирующееся во мне, а в другом (скажем — воспринимающем мое усилие) — в том субъекте, на который я воздействую. Точно так же, конечно, в двуедином всевременном субъекте нельзя полагать временное различие между моим усилием, направленным на другую личность, восприятием ею этого усилия, отрицательным или положительным ее ответным усилием, восприятием его мною и т. д. Однако порядок и внутренняя связь этих актов, конечно, остаются.

12. Проблема взаимодействия двух субъектов приводит нас к проблеме *индивидуальности* или *личности*.

До сих пор мы выяснили понятия всеединого субъекта и его моментов или качествований, причем, с одной стороны, качествования должны рассматриваться тоже как моменты, всеединые в *своих* (вторичных) качествованиях или моментах, а, с другой стороны, всеединый субъект должен рассматриваться как момент высшего всеединого субъекта. При таком положении дела естественно возникает вопрос: отличается ли субъект, признаваемый нами (в пределах его душевного процесса) и личностью, от моментов и не являются ли и они субъектами-личностями. Надо ли различать моменты-качествования от моментов-индивидуальностей, моментов-личностей? И если они различаются, то чем именно? в чем критерий различности?

Сознавая себя индивидуальностью или личностью, я, во-первых, сознаю себя качествующим во всех моих моментах и каждое качествование считаю самим собою, независимо от того, что иные качествования должны быть охарактеризованы как «мои» собственно, другие — как «данные» мне, «бывшие» моими или в части своей являющиеся моими (например — инстинктивные, даже рефлективные состояния моего сознания — § 5). Во-вторых, сознавая себя личностью, я «отличаю» себя от всего «чужого», т. е. данного мне и относимого мною (не в смысле субъективного полагания, а в смысле объективной принудительности) к иному субъекту или объекту. Различие между моим в широком смысле слова, т. е. собственно «моим», и моим «данным мне», с одной стороны, и «чужим» мне, с другой, вполне реально и субъективно неоспоримо. Но ничто не гарантирует меня от ошибок.

Действительно, такие ошибки нередко в моей душевной жизни и обнаруживаются. При сходстве момента-качествования с моментом-личностью, в том случае, когда первый сам многообразно качествует, для подобной ошибки достаточно спутать «данное мне мое» с «данным мне чужим». Ведь момент-качествование моей личности как раз и отличается тем, что в нем нет относимости к иному субъекту, признака чужеродности, присущего всякому чужому качеству во мне. Предположим, что я, по той либо иной причине, воспринимаю многообразное мое качествование, например — «совокупность» моих осязательных «восприятий», и отношу их к иному субъекту, т. е. сознаю их не только данными, но и чужими. В нормальном состоянии я воспринимаю их только данными, но сверх того в них воспринимаю и чужое. Теперь, в состоянии ненормальном, я утратил грань между моим и чужим, все — и чужое и данное — слив в одну массу и признав за чужое. Это возможно потому, что я, познавая совокупность моих осязательных восприятий, сам уже качествую в иных «восприятиях» и, качествуя в них, не сознаю в себе, как стяженном моем всеединстве, восприятий осязательных, т. е. менее, чем обычно, стяженно-*всеедин*. Тогда, очевидно, я буду воспринимать все мое осязательное качествование относимым к иному субъекту, не познавая, что этот субъект и есть я сам; произойдет раздвоение личности. Так и объясняет всякое раздвоение личности *Жанэ*,[38] исходя не из теории, а из попытки объяснить богатый собранный им и другими материал наблюдений. И мы можем, вместе с Жанэ, понять смысл того, что подобные раздвоения личности наблюдаются у истеричных, страдающих анестезиею особ в сомнамбулическом состоянии, когда анестезия исчезает. Живущий вне сомнамбулического состояния в ограниченном качествовании субъект неожиданно, под влиянием гипноза, оказывается в неведомом ему качествовании. Его само-

сознание изменилось, расширилось. Но он помнит о себе, совсем иначе себя сознающем. Для этого «первого» его «я» или самосознания теперешнее, «сомнамбулическое» качествование было совсем недоступным, было и есть нечто чужое, принадлежащее «второму» я, которое, в большинстве случаев, укоренено в двуединстве его с личностью гипнотизера. Первое я даже не знало о втором. Второе знает первое, но воспринимает его так же, как воспринимает чужое сознание вообще.

На чем покоится описанная ошибка? — Во-первых, — на отсутствии в воспринимаемом прошлом своем самосознании признака принадлежности его мне: в нем познается только «данное мне» и «чужое». Во-вторых, — на всепоглощающем сознании чужеродности, т. е. стоящего за данным и чужим иного субъекта, иной личности. Я познаю мою иначе качествующую личность, но свое взаимоотношение с нею сознаю не как двуединство мое, а как двуединство, высшее чем я, такое же, какое лежит в основе познания мною чужих личностей. Это происходит потому, что я (во втором моем самосознании) не улавливаю стяженного моего всеединства, как диалектически развивающегося в первую личность.

Заметим, что существуют и в «раздвоении личности» любопытные различия по степени противопоставленности одного самосознания другому. Иногда иное самосознание просто только «иное»; иногда — «он» или «она»; иногда — иной человек, вызывающий сожаление, получающий имя. Если взять всю градацию противопоставленности, болезни «раздвоения личности» и ряд случаев «сумасшествия» неуловимыми переходами сближаются с более «нормальными» случаями. В аскетизме, с его острым ощущением данных инстинктивных влечений, «похоти», «гордыни» и т. п., мы нередко встречаемся с персонификацией их. Так предполагается и реально переживается вызывающий похоть «бес». Так само тело начинает обладать личными свойствами — «разумом плоти» — или превращается в особую субстанцию. С другой стороны, не следует относиться как к простым метафорам, к словам о рождении в душе нового человека, о новом рождении и т. п. И нам вполне понятно подозрительное отношение к рассказам про общение с духами, с высшими силами и личностями.

Все эти случаи поясняют и подтверждают наш тезис. Субъективно личность определяется сознанием «своего» в противопоставлении «чужому». Но рассмотренные и многие другие ошибки способны настроить довольно скептически. — При бесконечном потенциально разнообразии качествований личности, из которых лишь незначительная часть эмпирически нам ведома, где и в чем можно найти критерий для точного отличения ее от других? Конечно, можно сослаться на связанность моего с моим телом, чужого с телом иного субъекта. Но явная связанность с данным телесным

организмом вовсе не столь уже объемлет все качествования данной личности. Для наиболее важных и интересных нам качествований ее установить чаще всего не удается. В области «коллективных личностей» этот критерий применим еще менее, историку же «коллективные личности» особенно интересны. Есть и еще одна трудность. — С помощью субъективного критерия я могу разобраться в моей душевности. Но могу ли я ручаться за то, что моменты-качествования моей личности не являются еще и индивидуальностями, тоже личностями? Отсутствие критерия и приводит к склонности многих метафизиков понимать всякую клетку организма, как особую, хотя бы зачаточную, личность, высшими по отношению к клеткам и низшими по отношению к человеку личностями считать органы, системы органов и т. д.[39] По существу это не разнится от персонификации всякого моего качествования.

Сознавая себя личностью, я, как это ясно в противопоставлении мною себя другим личностям и в познании их, являюсь моментом высшего всеединства. Есть ли это всеединство личность? — Конечно, ибо иначе нечем объяснить персонификацию ее во мне и других личностях. Она — двуединая, многоединая, всеединая личность, но все же личность. Это значит, что в ней есть аналогичное моему самосознание и — ввиду несовершенства тварного всеединства — надо полагать, стяженное. Отличая себя от других индивидуальностей, я не отличаю себя от нее так же, как от них. Я сознаю себя ею, но не как высшею для меня личностью, а как, во-первых, ее во мне персонификациею, и как, во-вторых, неопределенностью. И может она стать для меня определенною лишь чрез противопоставление ее другим таким же, как и она, личностям, т. е. через мое противопоставление другим таким же, как я, моментам этих других высших личностей. Если моя высшая личность, во мне индивидуализирующаяся, есть моя социальная группа, я постигаю ее, группу, как личность, только чрез противопоставление себя членам других социальных групп. Но, конечно, и такое постижение личности весьма несовершенно, пока я не утратил моего ограниченного самосознания.

Если возможно хотя бы и очень несовершенное познание высшей личности и если реально наше различение между моментами-качествованиями и моментами-личностями, мы, рассуждая a priori, *можем* найти критерий в анализе высшей индивидуальности. Ведь и в ней могут быть и личности, одной из которых являюсь я сам, и качествования. Если в ней есть качествования, но вместе с тем не личности, эти качествования существуют в ее моментах-личностях. Иначе говоря, тогда во мне должны находиться качествования с признаками принадлежности их не только мне, а и высшей личности, и присутствия их не только во мне, а и в других

индивидуальностях моего порядка. Эти качествования должны быть не только моими, но и ее качествованиями, потому что иначе они были бы самим мною и только мною ограниченным. Будучи же ее качествованиями, они должны отличаться признаком общности, моим качествованиям не присущим.

К такому «общему» мы уже подходили, когда рассматривали вопрос об отвлеченно-общем или формально-общем (§ 9). Мое познавание, как специфический и в то же время общий всем людям акт, конечно, есть акт моей личности, и в этом смысле он качественно и по содержанию только ей и свойственен. Но он есть и общий акт, т. е. качествование в моей индивидуальности высшей индивидуальности, которое по-разному индивидуализируется во мне и во всяком другом человеке. Точно так же качествованиями высших индивидуальностей во мне будут этические мои устремления и оценки, правовые эмоции и влечения, бытования мои, социальные чувствования, например — патриотический подъем, революционное настроение и т. п. Некоторые из этих качествований в основе своей должны быть возводимы к Абсолютному, другие — к разным высшим индивидуальностям, в разной степени от меня отстоящим (семья, социальная группа, народ, культура, человечество, космос). В связи с этим стоит и разная степень их принудительности, обязательности и непреодолимости для меня.

Теперь, по-видимому, мы приобрели некоторый критерий. Момент-личность характеризуется тем, что во всеединстве своем, как личность, не содержит общего, но является безусловным многообразием. Момент-качествование есть общее во всех моментах и предполагает индивидуализирующуюся в них качествующую в нем личность.

Возьмем конкретный пример. — Совокупность осязательных ощущений, «чувство осязания», есть качествование моей личности. Оно всеедино, т. е. выражается в конкретном множестве своих моментов; и, тем не менее, каждый из них обладает чем-то общим, позволяющим отличить чувство осязания от всякого другого чувства. Всякий момент его (вторичный момент) есть качествование самой моей личности; их всеединство (чувство осязания) или первичное качествование моей личности — стяженное единство их. Однако если бы оно было *только* единством, оно бы не содержало в себе признака общности, ясно выделяемого при сопоставлении его с самосознанием души (§ 5). То же обстоятельство, что оно обладает еще признаком чего-то и «чужого», трудно, правда, уловимого самонаблюдением, но отмеченного языком («меня охватила грусть» и т. п.), дает ключ к объяснению общности. В чувстве, сам чувствуя (осязая, видя, грустя или радуясь), я качествую некоторым общим всем людям качествованием, или: во мне качествует, индивидуализируясь, че-

ловек, или: мы оба, а вернее — все люди качествуем одним качествованием, по-разному в каждом из нас индивидуализирующимся. Это и есть то «чутье», благодаря которому возможна ошибка в случаях раздвоения личности (§ 11).

Еще пример. — Находясь в толпе, я внезапно, вместе со всеми другими испытываю пароксизм паники. Я сознаю его как силу высшей, более могучей, чем я, личности, что особенно ясно, когда я пытаюсь ей противостоять. Это опять качествование высшей личности, хотя и возникшей на несколько мгновений во мне и в других, устанавливаемое мною, как чужеродное, и непосредственно и благодаря сопоставлению с паникою окружающих. Или еще. — В момент напряженной деятельности я вдруг ощущаю: «все равно! не стоит!» и, ощутив, узнаю в этом качество русского человека, общее мне с другими моими соотечественниками.

Но не устраняет ли новая наша теория старой — теории всеединства? — Нисколько. Всякое качествование высшей индивидуальности есть и мое в силу совершенно особенного нашего взаимоотношения. Оно общее как ее момент, для меня (не для нее самой): оно общим кажется снизу. Оно мое как специфическое — как стяженное единство моих спецификаций. Мой момент есть мое качествование, но, как мое, он — стяженное всеединство моих в нем вторичных качествований; поскольку же в нем есть общее, он — и качествование высшей индивидуальности.

Остается последнее затруднение. — Не может ли в нашей душе быть моментов как стяженных единств, независимых от высших индивидуальностей? И не будут ли они тогда ничем не отличными от нашей личности, кроме обманчивого субъективного критерия? Я отвечаю на эти вопросы решительным отрицанием. Стяженность моментов вторичных в момент первичный, «частное всеединство» во всеединой душе не может существовать вне общего, т. е. вне качествования высшей индивидуальности. Это частное всеединство — «реакция» индивидуальной души на воздействие высшей. Во всеединой душе все моменты равнозначны и равноценны и все одинаково полны и едины в ней.

Однако, идя по этому пути, пожалуй, придешь к отрицанию индивидуальности, ибо всякая личность — момент высшей. Я полагаю, что такой опасности нам не грозит. Признавая свою личность всеединством, я признаю всякий момент ее единственным и неповторимым. Если же моя личность раскрывается в них, она не становится чем-то отвлеченно или формально-общим: каждый из них вся она. Разумеется, она общее, как личность, подобная другим; но потому, что само Наивысшее Бытие есть принцип личности, и так, что она не только есть, а и не есть. Она иерархически ниже той, которую индивидуализирует. Но только в порядке ограничен-

ности и стяженности мира она представляется временно или пространственно низшею. В усовершенном всеединстве принцип иерархии нечто безмерно превышающее то, что мы под ним разумеем. Некоторое пояснение дает всеединство души.

Наконец, момент не индивидуальность именно потому, что он момент, одно качествование; индивидуальность же — всеединство своих моментов.

Так мы приходим к определению момента-качественности как единообразности, а в стяженности бытия еще как общности и укорененности не в себе, а в личности. Личность же есть всеединство и безусловное многообразие, хотя и осуществляет себя в причастии качествованиям высших личностей. В этом смысле личность есть нечто абсолютно установленное, не создаваемое и не порождаемое другою личностью, но только качествующее другими и индивидуализирующее их качествования. Таков смысл богословского утверждения того, что всякая душа творится Богом; и таков же последний, самый глубокий мотив разъединенности монад у Лейбница.[40] Разъединенность превозмогается только смертью, тем, что всякая личность и есть и не есть, и рождается, и погибает, и воскресает, т. е. бессмертна чрез смерть.

13. Абсолютное Бытие, рассматриваемое в отношении к Нему созидаемого Им из ничто, тем самым из ничто *свободно* возникающего и обожаемого Им, делаемого Им Собою мира, есть абсолютное совершенное Всеединство. Оно — все, что только существует, все и всяческое. И во всяческом, в каждом Оно все, ибо всяческое не что иное, как Его момент, в Нем полный и совершенный. Абсолютное Всеединое не простая данность или совершенство, не «actus purus».[41] Оно и акт и потенция, и «esse» и «posse».[42] Оно совершенное «Possest»,[43] как говорил Николай Кузанский. Оно еще и становление, указуемое в слове «Possest» общею «posse» и «esse» буквою «е». Оно совершеннейшее единство возможности-становления-действительности, и в целостности своей и в каждом из своих моментов.

Познавая Абсолютное в противопоставлении Его нам, а себя как приемлющих от Него все, что есть в нас, мы тем самым познаем Его, как абсолютную Благость. И космос, моментом которого мы являемся, должен, как создание абсолютной Благости, быть полным и совершенным образом и подобием Ее, более того — Ею самой. Иначе Она не абсолютна. — Созидаемый из ничто космос получает от Творца полноту Его бытия, Его самого. Именно потому он не только пассивно получает Бога, но и свободно, активно Его приемлет и завоевывает. Бог его делает Собою, а он собою делает Бога. Один и тот же акт является, если рассматривать его со стороны Бога, актом творения Богом мира и человека из ничто, а

если рассматривать его со стороны мира и человека — свободным актом приятия ими завоевываемого ими Бога. Лучше всего этот двуединый акт, неотличный, конечно, от совершающих его Бога и космоса (человека) назвать термином *теофания*.[44]

Однако, в качестве созидаемого-возникающего свободно из ничто, в качестве получившего начало, начавшего быть и, следовательно, конечного, космос не в силах стать бесконечным, т. е. Богом. Для этого нужно, чтобы бесконечная Благость чрез самооконечивание, чрез особое соединение свое с космосом сделала Себя и конечною, космос — и бесконечным. Таким образом, космос (и человек) может стать и становится Богом или Абсолютным. В Боге и для Бога он — возможность-становление-действительность второго Бога, сущего чрез излияние в него и гибель в нем Бога Творца, не сущего в свободной самоотдаче себя Богу Истинному и гибели в Нем, когда не сущий Бог есть и Бог Творец, как не сущий. Он Бог и вне творения Им мира. Это приближает нас к истинному пониманию Абсолютности, возвышающейся над ее логическим, тварным определением, как необусловленности. Абсолютность есть и логически-тварная абсолютность, и абсолютность неопределимая, и первая творческая абсолютность, и абсолютность, превышая, объемлющая первую и тварность. В этом нет и тени пантеизма, ибо, поскольку мир существует, мир не Бог, а иное и, в качественной самобытности своей, ничто, поскольку же он — Бог, он — производное, созидаемое из ничто и приемлемое Богом. В этом нет и умаления Бога, которое присуще всем видам дуализма. — Абсолютность выше нашего разумения, выше нашего понятия об абсолютном, полагаемом в необходимом противостоянии относительному. Абсолютность Божества такова, что Бог есть и Божественное Всеединство без чего-либо иного, т. е. еще без Космоса, и самоограничение и самоуничтожение Божественности в свободно завоевывающем Ее космосе, и превозможение иного во всецелом его обожении, приятии его в Себя, и Божественное Всеединство уже без тварности.

Итак, космос (и его момент — человек) — совершенное всеединство, как единство своей возможности со своими усовершением и усовершенностью. Он возникает свободно по зову Бога, Богу противостоит, Богом становится, Его поглощая, и в Боге погибает, поглощаемый Им. Космос — совершенное всеединство и в целом своем и в каждом из моментов своих. Однако, как свободно становящийся Богом, т. е. как могущий приять Бога и в полноте и в неполноте, участняя, космос — возможность ущербленности, умаленности своего совершенства. И он не только возможность умаленности себя или в себе Бога, а и действительность такой умаленности, «грешный», «виновный», «отпавший» и «караемый» в своей же реальной умаленности Богом космос. Он — дурная беско-

нечность становления своего совершенством, всеединство не только несовершенное, а и *бесповоротно* несовершенное, уже не ставшее совершенным. Правда, это несовершенство, эта роковая, бесповоротная неусовершенность космоса, как чистая недостаточность, есть только его несовершенство и для Бога и в Боге не существует: в Боге нет стяженности и потенциальности всеединства. Но для того, чтобы в Боге и для Бога, при вольной неусовершенности космоса, существовала его вольная и реальная усовершенность, требуемая абсолютностью Благости, необходимо преодоление этого несовершенства, восполнение не могущего быть восполненным силами космоса. И такое восполнение, возможное лишь как особый акт Абсолютного, должно быть в то же самое время и актом самого космоса. Это достигается тем, что Абсолютное делается самою неусовершенностью мира, абсолютирует ограниченность эмпирии, становящуюся из иллюзии реальностью, и чрез единение с несовершенным, осуществляет цель абсолютной Благости. Чрез самооконечение Абсолютное делает конечный космос и бесконечным, т. е. вмещающим полноту Бесконечности. Чрез приятие в Себя и претворение в Себя *следствия* вольной косности мира, *факта* неусовершенности его (но не самой вольной косности, которая есть лишь недостаток воли и потому может быть преодолена или искуплена), чрез приятие кары, но не вины мира Абсолютное преодолевает косность и позволяет твари ее преодолеть, преображает ее в полноту свободного устремления. Чрез бытийствование иллюзии бытия — неусовершенность становится реальностью.

Необходимо допустить, что усовершенный космос *уже и всегда* существует в Боге и для Бога, существует как реальность наивысшая, что *уже и всегда* усовершены все мы. Но это не устраняет реального бытия неусовершенности, как момента тварно-греховного совершенства, напротив, реальность неусовершенности — момент усовершенности. И совершенный космос есть еще и космос, неполный в его единстве и разъединенности, неполный, стяженный и потенциальный в своем всеединстве.

Не притязаю на полную для всякого убедительность и даже полную понятность всего здесь высказанного. Но, не имея возможности в данной работе развить и обосновать основные свои идеи, я все же считаю нелишним в общих чертах их выразить в надежде на некоторых, более глубокомысленных читателей и на будущее их более обстоятельное изложение. Позволю себе только несколькими намеками подчеркнуть связь моих общих метафизических положений с предшествующим и последующим изложением.

Неполное, неусовершенное и несовершенное всеединство есть всеединство стяженное и потенциальное, как в целом — в завершенности, — так и в каждом моменте. Неполный момент харак-

теризуется прежде всего неполнотою, неосуществленностью своего стремления в Абсолютное. Поэтому он в актуализованности своей противостоит своей идеальности, как абсолютному заданию. Поэтому он движется от актуального и реального своего настоящего в еще нереальное *для него* будущее, в неведомое. И в силу несовершенства его стремление его в будущее, делая его из ничто, из небытия в данном (будущем) качествовании бытием в нем, сопровождается утратою им себя самого настоящего: его становление бытием есть и умирание его, приобретение им абсолютного Бытия есть и отдача себя Ему, ибо только в абсолютном Бытии «вечная память», только Оно есть Бог не мертвых, а живых.[45]

Но раз момент не актуализует себя всецело, он, в качестве стяженного всеединства, не выражает в себе целиком все прочие моменты. Он, не выражая ни одного из них целиком, всех их выражает в различной, определяемой иерархическим положением своей качественности во всеединстве, степени. И рост его актуализации, сказываясь в осуществлении еще не актуализованного будущего и новых для эмпирической действительности моментов, сказывается также в осуществлении в нем и актуализованных уже моментов — в их «припоминании».

Как стяженное всеединство, как несовершенное всеединство, момент не обладает полным единством себя с другими моментами: его единство с ними потенциально. Он «воспринимает» их как «иное» и «чужое», не «сознавая», что они лишь иные качествования его самого, как высшего, как всеединства. Разъединенность при смутном «сознании» и осуществленности единства (и осуществленности в пространстве и времени, превышающих время и пространство данного ограниченного момента) характеризует несовершенный момент. И степень разъединенности растет по мере того, как от отношения данного момента к другим моментам той же высшей индивидуальности переходим к его отношению к моментам других высших и более далеких от него индивидуальностей. Стяженное всеединство момента полнее и яснее актуализируется в качестве ближайшего высшего субъекта, чем в качестве дальнейшего. Но противопоставляя себя другим моментам того же высшего субъекта, момент ему самому себя в достаточной мере не противопоставляет: его он сознает как себя самого, отожествляет себя с ним в его стяженности и потенциальной неразличенности. Эта потенциальная неразличенность и является высшим бытием во всех пантеистических системах.

Не обладая полнотою единства с прочими моментами, данный, в особой качественности своей, не обладает и полною противопоставленностью им. Он, как стяженное всеединство, не весь в своем качествовании. Он должен быть и этим качествованием и всеми

другими, т. е. все качествования должны перестать быть в нем, а он перестать быть в них. На самом деле, он не достигает ни полноты данного качествования, ибо в нем лишь погибают, но не могут погибнуть всецело прочие, ни полноты других качествований, ибо только погибает и не может до конца погибнуть в них. Та же неполнота характеризует данный момент, как это качествование в нем самом.

В модусе познавательной актуализации все это должно выразиться следующим образом. — Познающий себя в своем особом качествовании и в своем всеединстве момент сознает себя некоторым стяженным и смутным единством. С одной стороны, он в глубине своей видит иррациональную стихию, сознаваемую им как источник всего; с другой — видит распад этой стихии на разъединенный мир и распад себя самого, как особого качествования. Для него неизбежно признание факта разъединенности — рациональное разложение себя и мира на обособленные элементы, убивание-разъятие себя и мира, познавательное отражение онтологически необходимой смерти. Но для него неизбежно и признание факта единства всего разъединенного, которое без единства не может существовать и быть познаваемо. Только сознавая это единство, он познает его как стяженное, неразличенное, потенциальное, как символизируемое общим понятием. Оно для него единство в смысле первичного хаоса, праотца или праматери всего сущего, и единство в смысле отвлеченной идеи. При таком понимании он вынужден стяженно выражать реальное единство чрез ипостазирование отвлеченной идеи в отъединенную систему, силу, сущность, когда рассматривает мир в целом или совокупность моментов, чрез низведение ее до степени таинственной причиняющей силы, когда рассматривает взаимодействие двух или, вообще, немногих моментов. Так получаются понятия причинности, системы, изменения, которые вовсе не фикции разума и не реальность, но реальность в ее умалении.

Глава вторая

Границы истории. Исторический субъект и его моменты

14. Высшею задачею исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом — объект исторического изучения. Но мир в целом изучается философией, которая в своих методах должна быть преимущественно «исторической» как в постижении непрерывного развития, так и в объяснении разъединенного бытия, изучаемого как таковое другими науками. Отграничить историю от всех прочих наук только по методу невозможно. — Исторический метод не применим не только в математике и физике, но и в геологии и в естествознании вообще: неприменим везде, где остается непреодоленною пространственно-временная разъединенность. Методы естествознания не что иное, как умаление исторического метода, вполне законное в тех пределах, которыми естествознание себя определяет, и преодолеваемое лишь философией, пользующейся не только историческими категориями, но еще и другими, высшими, историческому познанию чуждыми и в прочих науках по-иному, чем исторические, умаляемыми. Метод истории не отделим от исторического бытия, от того, что называют материалом истории, и само историческое познание не что иное, как один из моментов исторического бытия (§ 1).

История в узком и точном смысле этого слова усматривает и изучает развитие там, где оно полнее всего обнаруживается. А оно обнаруживается в материально-пространственном бытии не сразу, с большим трудом и при помощи определенных метафизических положений, бессознательно и безотчетно выставляемых философски необразованными естественниками, систематически и обоснованно — философией. Здесь, в области разъединенного бытия, для исторического понимания необходимо подняться над пространственной внеположностью, голая наличность которой исключает само применение понятия развития. Разумеется, подняться не значит отвергнуть (почему естествознание никогда и не может раствориться в истории). Но пока этого подъема не произошло, исторический момент в

естествознании случаен и ведет к весьма неудовлетворительным схемам и построениям. Да его и не должно быть в чистом естествознании. Объяснение мира не дело естественника, а дело философа, который и должен, взамен неудачных попыток понять «историю» из «природы», понять «природу» из «истории» в ее усовершенности.

Есть две «преимущественно» или «собственно» исторических области: область развития отдельной личности и область развития человечества.

Изучение развития отдельной личности не имеет ничего общего с так называемой научной психологией (§ 5). Историческая наука об индивидуальной душе является до сих пор еще объектом смутных чаяний; конкретно же она осуществляется главным образом в области художественного творчества.

Своего рода историческими трудами являются автобиографии, такие — чтобы указать на лучшие образцы — как «Confessiones» Августина, «Confessions» Руссо, самоописания Кардано[46] и Гете. В них автор научно исследует собственное свое развитие, исходя из момента написания, в нем и чрез него понимая весь процесс и этот процесс оценивая с точки зрения абсолютного (или ошибочно абсолютированного) идеала. Именно такую оценку и такое понимание принято считать недостатком, субъективизмом. При этом забывают, что всякий историк поступает точно таким же образом, только с большею бессознательностью и меньшею очевидностью. Сам по себе, подход автобиографа к своей жизни является не умалением, а прибылью «научности». Тем, что автобиограф рассматривает свою жизнь с определенной точки зрения, он не искажает действительности, а познает ее единственно возможным способом — как осуществление и раскрытие всеединства его личности в данном моменте. Не выбрав себе точки зрения, ничего увидеть нельзя; вопрос лишь в том, удачно ли она выбрана, правильно ли понят и уяснен центральный момент. И тут, конечно, возможны самые разнообразные ошибки, как возможны они и во всяком историческом и вообще во всяком исследовании. Автор может ограниченно понять себя самого, неправильно оценить себя и, следовательно, все моменты развития. Он может, далее, многое не вспомнить (но разве историк знает все факты?), многое вспомнит неточно (но разве знание историка всегда отличается точностью?), многое вольно или невольно присочинит (но разве этим не грешны величайшие мастера истории? разве историки никогда не подделывали документов?). Во всякой автобиографии «Wahrheit» слита с «Dichtung».[47] Но что такое «Dichtung»? — Иногда это слово означает лишь более глубокое, обычно свойственное художнику (§ 5) понимание действительности: иногда (и реже) — собственно измышление. Но в последнем случае «Dichtung» только средство к сим-

волическому (§ 10) изъяснению того, что не получило реального осуществления.

Право, трудно понять скептическое отношение к автобиографиям. Предполагается обычно, что автор хочет показать себя с хорошей стороны. Для большинства автобиографий это неверно. А с другой стороны, разве не хочет блеснуть своим талантом историк? И разве он не ценит того настоящего, из которого и с точки зрения которого он оценивает и понимает прошлое? Предполагают, что труднее всего понять и оценить себя самого — опять необоснованная предпосылка и странное убеждение, что историк правильно понимает и оценивает свою эпоху. Единственно, чем не обладает автобиография, так это ученым аппаратом: она не пользуется «вспомогательными науками» — эпиграфикой, палеографией, сфрагистикой, дипломатикой и т. д. Но, слава Богу, я не настолько подвержен фетишизму научности, чтобы, посыпая солью кушанье, предварительно с помощью химического анализа определять, не сахар ли это. Автобиография является одним из наиболее ярких примеров и наиболее удачных применений исторического метода (я не говорю о ней, как о виде исторического источника, необходимом и нуждающемся в определенном к нему подходе со стороны историков коллективных индивидуальностей). Равным образом, к историческим исследованиям надо отнести и биографию, как историю индивидуальной души.

Третий вид истории души дается нам художественной литературой. Казалось бы, это утверждение, равняющее художественное творчество с «точною наукою» и напоминающее о притязаниях некоторых романистов на научный роман (вспомним Бальзака, Золя, в последнее время, Бурже,[48] у нас — общественные тенденции литературы и Глеба Успенского), само ни на какую обязательность притязать не может. К тому же, в данной связи мы должны оставить в стороне всякие «социальные тенденции» и ограничить себя «психологическим романом», к величайшему нашему огорчению «солидаризируясь» с Бурже. — Художник «сочиняет» личность своего героя и его развитие, «выдумывает» фабулу, внешнюю обстановку. За ним готовы признать право на какую-то «художественную правду»; но, в чем эта правда заключается, никто толком рассказать не умеет. — Прежде всего настоящий художник никогда «личности» не сочиняет, а в произведении не «настоящего» вообще никакой: ни подлинной, ни воображаемой или сочиненной, личности нет. Исходным моментом художественного творчества всегда является усмотрение некоторой реальной личности. Иногда это вполне показавшая себя в деятельности, конкретно осуществившаяся личность, вынуждающая художника стать в положение портретиста. Иногда это личность, не раскрывшая всего в ней заложенного, не осу-

ществившая наиболее ценного, что она могла осуществить. Иногда это собственная личность художника в тех своих потенциях, которые им не раскрыты в действительной жизни. Но всегда это конкретная индивидуальность, объективно им наблюденная. Интуитивно познав объективно-реальную личность, художник познает ее как живую идею. Он отдается ее диалектике, улавливает природу ее в ее возможных обнаружениях. По самому существу дела, он лишен возможности познать и сделать познаваемою для других усмотренную им реальность иначе как символически — через указание ее действительных или возможных актуализаций. Но действительных у него нет, как есть они у историка: остается сфера возможностей, в которой он и творит, руководимый и связанный диалектикой постигнутой им личности. Иного способа познания и изображения у него нет и быть не может. Но смысл даваемого им совсем не в «измышленном», а в том, что «измышляемым» характеризуется, что с помощью его познаваемо. Познаваема же с помощью «измышляемого» объективная историческая реальность (Ср. § 10).

Тут обнаруживаются интереснейшие аналогии с историческим методом в сфере того, что называется собственно историей. — Историк часто страдает от недостатка фактических данных. Он стремится к возможно большей индивидуализации и конкретизации познаваемого. Он «вычитывает» из текста всегда более того, на что текст его уполномочивает. Описание характера исторического героя, его наружности, описание сражения или процессии, народного собрания или заседания парламента всегда конкретнее, чем говорящие о них свидетельства современников. Разве таким было коронование Карла Великого, каким мы, историки, его себе представляем и изображаем? Разве есть у нас право на такое точное изображение Клермонского собора [49] или уличных эпизодов Великой Французской Революции, какое вытекает из наших описаний? Можно порицать К. Жюллиана [50] за то, что при изображении одной из битв Ганнибала он позволяет себе говорить о лучах солнца, игравших на вооружении воинов: нам неизвестно, не было ли небо в описываемый момент покрыто облаками. Но не надо ли тогда порицать и одного из представителей ультра-строгой научности, усмотревшего задачу историка в сообщении читателю только «de textes bien nettoyés» Ланглуа, [51] если он, описывая ночные свидания Людовика Святого с его молодой женой на лестнице, конкретно их себе и читателю представляет и даже позволяет себе видеть в них единственный романтический период в жизни французского короля? Убедившись в существовании общего первоисточника для двух или нескольких дошедших до нас источников, историк не останавливается на этом. Он стремится таинственный источник реконструировать, определить его дату и автора, и — не верьте его словам! —

вовсе не для того, чтобы сделать свои утверждения более обоснованными, а (по крайней мере — в большинстве случаев) совсем по иной причине. В этом «художественном» моменте исторической работы объяснение того факта, что многие романисты, не обладая даром измышления фабулы, «опираются на сюжет» или лучше всего проявляют свой талант в произведениях исторического характера (А. Франс, А. де Ренье), а многие историки становятся и романистами (Эберс, Ф. Дан).[52] Здесь же, в острой тяге к конкретно-индивидуальному, один из корней (конечно, не единственный) исторических подлогов (Макферсон, Ганка).[53]

Не видеть в истории «измышленного» нельзя, и не может существовать история, как наука, без «измышления». Если попытаться его из истории устранить, надо будет свести исторические труды к хронологическим таблицам, перечням фактов и собраниям текстов и строго запретить авторам прибегать к каким бы то ни было литературным приемам изложения. И то еще останется много воображаемого, так как само установление дат, фактов и понимания текстов уже является историческою работою. Всякое наблюдение возможно только на основе некоторой «апперцепирующей массы», пронизано примыслами, и ходячие примеры из области свидетельских показаний указывают лишь на очень малую долю измышляемого. А ведь и от них теоретики отделываются только смутной и необоснованной надеждой на то, что истина все-таки как-то устанавливаема. Как же тогда сохранить историю, не отвергая ее «научности?» — С традиционной точки зрения это невозможно, с нашей — вовсе не трудно. Художественно-творческая конкретизация исторической действительности должна быть понимаема как применение символического метода. Важно не то, что встреча папы Стефана II с королем Пипином Коротким произошла именно так, как мы ее себе представляем. Может быть, конкретная обстановка ее была существенно иною. Но важно, что несомненно бывшая встреча в существе своем выразима и познаваема с помощью нашей конкретизации, как выразима и познаваема она и с помощью некоторых других конкретизаций. Мы придаем значение не самой конкретности и стремимся к ней не ради ее самой, а ради выражаемого ею, без нее нам недоступного. Разумеется, в этом известное несовершенство нашего знания. И конечно, конкретизация не должна противоречить тому, что доподлинно известно: историк более связан, чем художник. Ненужная конкретизация, подобная приведенным выше декламациям К. Жюллиана и Ланглуа, столь же нетерпима в истории, как и ложная, т. е. противоречащая известному. Но мы готовы простить *Маколею*[54] недостаточную его почтительность к «достоинству» истории за то, что ему удалось нарисовать верную картину прошлого. И с меньшим, чем то обычно

делается, скептицизмом надо отнестись к «речам» у древних историков, которые, как и их читатели, великолепно знали, что не эти речи на самом деле произносились. Следует быть строгим и точным; не следует быть педантом.

Историческое познание своей или чужой личности в ее развитии и достоверно и ценно, как в автобиографии и биографии, так и в художественном опознании ее через символическое построение и в обычном жизненном понимании ее (§ 10). Однако надо считаться с тем, что нет личности, качествующей только собою, отъединенной от других таких же, как она, личностей, от высших индивидуальностей: общества, культуры, человечества. В этом смысле сосредоточение в биографии или автобиографии только на личности всегда условно, насильственно, делает их неисторическими в полном и широком смысле этого слова. И понятно, что некоторые историки и теоретики (Эдуард Мейер) [55] возражают против отнесения биографии в область истории. Они правы, поскольку биограф рассматривает своего героя вне всего исторического развития. Но так поступают только плохие биографы. — История индивидуальности неуловимо и неизбежно переходит в историю вообще. Данная личность рассматривается «в связи» с ее эпохою, т. е. в смысле в ней качествующей и индивидуализирующейся и тем себя раскрывающей эпохи. (Ср. Дильтеево «Жизнеописание Шлейермахера»).[56] Личность индивидуализирует тенденции эпохи, национальности, культуры: она для них «показательна», символична, характерна. Она часто «типична», потому что тип и есть яркая индивидуализация стяженно-всеединого. Она типична или в личном своеобразии ее или в отдельных, особенно ясно выражаемых ею качествованиях. Но в личности получают выражение и конкретизацию и высшие, чем национальность или культура, моменты, хотя и в качествовании моментов, к ней ближайших. — Мышление какого-нибудь философа не только выражает его личность: оно конкретизирует и индивидуализирует абсолютную истину в постижении ее человечеством. И то же самое надо сказать о религиозном, этическом, эстетическом качествовании каждого человека. Без понимания всего этого, конечно, невозможна никакая история личности.

В зависимости от того — на чем преимущественно сосредоточено внимание исследователя: на особой ли качественности данной личности, ей только свойственной, или на показательности и типичности этой качественности и на проявлении в личности высших индивидуальностей, биография более или менее исторична. Она, говоря обычнее, тем более переходит в историю, чем более личность «поставлена в связь» с движениями ее среды, времени, культуры и с общими проблемами человеческого духа. Но если не исторична биография при сосредоточении на только индивидуальном, то нет

и истории без биографии, хотя в эмпирической историографии, конечно, и неизбежно так или иначе ограничить сферу своего изучения.

История индивидуальной души не только один из моментов истории. Как наиболее конкретное и, можно сказать, единственно конкретное, индивидуальное развитие оказывается наиболее пригодным для установления и анализа основных исторических понятий. — В индивидуальной конкретно-развивающейся душе полнее и яснее всего вскрывается строение всеединства, чем мы и воспользовались в первой главе. Путем ее анализа удается установить понятия всеединства, момента, стяженности, завершенности и совершенства, равно — выяснить и «взаимодействие» моментов и индивидуальностей. И только на основе этого анализа можно до конца понять и объяснить, что такое историческая коллективная индивидуальность, субъект исторического развития, момент его, историческое взаимодействие и т. д. Дело тут не в аналогизировании исторического индивидуально-историческому, не в гипотетическом перенесении на исторический процесс найденного в индивидуально-историческом. Анализ самого исторического приводит к тем же основным положениям*, но он не позволяет достичь такой же степени конкретности, «осязаемости». В изучении индивидуально-конкретного развития мы находим не повторение отвлеченного закона или отвлеченной формы. В нем, как в моменте всеединого развития мы изучаем и познаем само это развитие. Возможность же отвлеченного «построения», отвлеченной формулировки покоится на своеобразном отношении между качествующею в индивидуумах высшею индивидуальностью и ими, как ее моментами (§ 12).

С этой точки зрения, важно, что индивидуальное развитие не только являет нам общее «строение» всеединства. Оно являет также порядок развития индивидуальности, т. е., говоря более конкретно и несколько условно, позволяет развитие периодизировать. Детство, отрочество, зрелость и старость характерны не только для данной индивидуальности, но и для всякой другой индивидуальности того же порядка. Они характерны для всех людей и являются качествующими во всяком человеке моментами всеединого человека. И тут возникает чрезвычайно важный для теории истории вопрос: должны ли они в каком-то отношении быть характерными и для исторических коллективных индивидуальностей? Мне кажется, что положительный ответ вытекает из самой идеи всеединства.

Периоды или возрасты жизни индивидуума являются качествованиями в нем всеединого человека, т. е. соответствуют аналогичным

* С этой точки зрения написана мною небольшая брошюра — «Введение в историю (Теория истории)»; из серии «Введение в науку. История» в. I. Петр. 1921.

периодам в конструируемом нами отвлеченном понятии человека, которое не только есть условное общее понятие, символизирующее его как стяженное всеединство в нас, но и обосновано в качестве формально общего (§§ 9, 12). Однако человек не непосредственно индивидуализируется в конкретных личностях: всякая конкретная личность качествует более близкою к ней его индивидуализацией. Она — момент его момента, некоторого ограниченного всеединства, т. е. определенной социальной группы, нации (поскольку нация является моментом Человека), определенной коллективной индивидуальности. Эта индивидуальность есть сам Человек в одной из его индивидуализаций и реальна только в «составляющих» ее индивидуумах. Поэтому и в ней, как во всех «промежуточных» между индивидуумом и Человеком индивидуальностях, должны быть те же периоды или моменты. Таково общее, принципиальное положение. Чтобы его конкретизировать, чтобы определить, как должно понимать периоды или «возрасты» высших индивидуальностей, необходимо прежде всего развитое учение об исторических коллективных личностях и их взаимоотношениях и возможное лишь на почве его усмотрение общего (не только общечеловеческого) в «возрастах» самого индивидуума. Пока дальше принципиальной постановки этой проблемы, которая является частью или моментом проблемы об «исторических законах», идти мы не вправе.

15. Содержание истории — развитие человечества, как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта. «Субъект» и «развитие» не отделимы друг от друга иначе как условно. Однако, если субъект не вне содержимого им в себе и являющегося им самим эмпирического процесса, нет оснований предполагать, что он целиком в эмпирии, как она осуществляется и познается нами. Может быть, даже наверное, мы познаем ее не целиком, как не целиком осуществляем. Может быть, многое в ней потому нам и непонятно, что мы не учитываем непознаваемой нами реальности.

Мы познаем развитие из одного из его моментов, в конце концов — из себя самих. Следовательно, нам недостаточно доступно целое развития, развивающийся субъект в его всеединстве. Но от этого он, всеединый, не перестает быть реальностью, как эмпирическая своя завершенность. Однако эмпирическая завершенность его есть только стяженное всеединство и должна быть отличаема от его усовершенности и совершенства. Исходя из несовершенства всякого момента истории, из собственного нашего несовершенства, из временности и пространственности развития, мы смело можем утверждать, что субъект истории несовершенен в самой своей эмпирической завершенности.

Таким образом субъект истории — стяженно-всеединое или «грешное» человечество, эмпирически становящееся и ставшее (завершенное), но не достигшее своей цели, не выполнившее своего долга и невыполненностью его само себя карающее (§ 8, 13). И все же человечество не только совершенно, а и усовершается и усовершено, не только в каре страдает своим грехом, а и в искуплении греха кару свою превозмогает. Это не другое человечество, а то же самое. Подобно тому, как момент развивающегося субъекта (всякая индивидуальность) противостоит всецелости субъекта, несовершенный субъект и в целостности своей и во всяком моменте своем противостоит своей усовершаемости и своему совершенству. Совершенство субъекта является поэтому идеалом, вечно предстоящим субъекту несовершенному, вечно осуществляемым в бесконечном количестве индивидуализаций или аспектов приближения к идеалу. Но это нисколько не препятствует идеалу быть уже и действительностью, высшею, чем содержимый им в себе момент становления его или эмпирический процесс истории (§ 8).

Как совершенное всеединство, человечество — единство себя самого в несовершенстве, усовершении и совершенстве. Оно и становится совершенным и уже совершенно. Как становящееся совершенным, оно несовершенно, хотя эмпирически и завершено, ибо усовершение выводит за область чистой эмпирии, усовершая ее самое. Но и как несовершенное всеединство, человечество, будучи эмпирически завершенным, вместе с тем и завершается, становится. Оно развивается на основе полноты своего развития. То, что мы привыкли мыслить как убледненный, могущий существовать лишь познавательно, в смысле гипотезы результат развития, как своего рода проекцию становления в познании, необходимо мыслить не менее, а более реальным, чем становление. Становление не что иное, как производная завершенности, убледненность и умаленность ее. Усовершение — производная совершенства.

Мы никоим образом не можем отрицать восполняющего эмпирию совершенства человечества, как идеала и задания исторического процесса. Тогда бы пришлось или отрицать несовершенство человечества в его эмпирическом целом и в его эмпирических моментах или отрицать всякий смысл стремления человечества к совершенству, к идеалу, к должному. Пришлось бы тогда отказаться и от идеи Абсолютного, т. е. в конце концов, отвергнуть и относительное. Исходя же из идеи абсолютности (ср. § 13), необходимо признать усовершенность человечества не только идеалом и заданием, а и высшею реальностью. Но человечество не может быть совершенным изначала: оно может быть совершенным лишь по усовершению, чрез становление, т. е. лишь усовершенным. Совершенство его есть единство усовершения и усовершенности. При этом усовершение,

т. е., в частности, стремление к совершенству, — несомненная осязаемая реальность, хотя и меньшая, чем усовершенность.

Из оправданного уже нами на анализе одного из моментов развития (индивидуальной души) понятия развития следует, что надо признать развивающийся субъект всевременным и всепространственным (в пределах его времени и пространства) единством всех его моментов. Значит, человечество должно быть пространственно-временным всеединством. В каждое мгновение эмпирического своего бытия оно является им лишь стяженно, завершается и совершенствуется в его полноту, но оно должно быть им еще и реально, так как без этого невозможно само становление. И не осуществленное человечеством в эмпирии и, следовательно, никак уже не могущее быть осуществленным, ибо прошлого эмпирически не вернуть, должно быть восполнено в эмпирической же (хотя и не в эмпирической ограниченно) качественности, а может быть восполнено только сверхэмпирическим актом: в эмпирии чрез Абсолютное. Усовершение человечества, в отличие от эмпирического завершения его — есть процесс Богочеловеческий.

Но надо не забывать о том, что все наши различения неизбежно искусственны, недостаточны, символичны. Нашим языком и в наших понятиях мы лишь несовершенно и приблизительно выражаем всеединство. В каждой «точке» его совпадают становление и завершенность, усовершение и усовершенность.

16. Человечество, как всеединый, в частности же всевременный и всепространственный, развивающийся субъект, несколько пугает привыкшее мыслить в категориях позитивизма сознание. И при крайней его пугливости и подозрительности, трудно его убедить в том, что как раз идея всеединства и только она и освобождает от всякой необоснованной метафизики, от таинственных трансцендентных сил, как бы их ни называли: душою, разумом, энергией или еще как-нибудь. Но можно, мне кажется, показать, что в научной истории нельзя обойтись без категории всеединства, все равно: изучаем ли мы историю человечества или историю социальной группы, существующей в эмпирически ограниченных пространстве и времени.

Социальная группа (историческая коллективная индивидуальность) мыслится как совокупность определенного, хотя и неизвестного нам точно числа индивидуумов, распределенных во времени и пространстве. Всякий историк, всякий «социолог», всякий общественный деятель и даже всякий обыватель говорят о семье, роде, классе, обществе, т. е. о социальной группе, как о некотором целом. Мы читаем, слышим, спорим об организации группы, ее настроениях, идеологии, деятельности. И в этом отношении историки-ма-

териалисты, пожалуй, опережают всех прочих. Правда, ввиду бедности их языка, соответствующей бедности их понятий, они пользуются только термином «класс», но всякий класс есть уже социальная группа, а синекдоха [57] — риторическая фигура. Правда, они склонны отрицать общество, считая его механической совокупностью классов, а развитие его — механическим их столкновением. Но они сами изменяют своей склонности, когда говорят о будущем социалистическом обществе, о потенциях пролетариата или даже о «диалектическом» законе общественного развития.

Всегда и всеми социальная группа мыслится как некоторое целое, как «организм». Ее организму и уподобляют, хотя скорее она способствует его уяснению, чем он помогает понять ее (§ 25). Никого и не смущает мысль о том, что при длительном существовании группы в ней нет постоянного состава: одни умирают или выходят из нее, другие в ней появляются впервые. Разве не превышает времени группа, как целое? Разве — позволяю себе argumentum ad homines [58] — не побеждает смерти «рабочий класс», особенно во время кровавых столкновений с другими, когда состав его быстро меняется? Никого, далее, не смущает мысль, что члены группы пространственно разъединены (об этом особенно надлежит подумать идеологам интернационала), и никогда все вместе не собираются для того, чтобы установить общие настроения и идеологию, никогда все вместе и не действуют. Конечно, есть газеты и агитаторы. Но разве все настроения и вся идеология выражаются ими? А я уже не говорю о том, что общение с помощью агитаторов и газет представляет весьма загадочную проблему, позитивистически совсем неразрешимую. Ведь даже один из позитивнейших молодых социологов, задумавшись над медицинской практикой, пришел к заключению, что здесь «доктор посредством лекарств вступает с пациентом в социальное общение» (цитирую по памяти). Конечно, можно сослаться на одинаковое воздействие внешних условий, формирующих общую идеологию. Но и одинаковое воздействие внешних условий тоже нуждается в объяснении и предполагает одинаковую реакцию на них, т. е. некую общую психическую структуру у тех, кто воздействию подвергается. Само по себе, оно еще ничего не объясняет, хотя отношение группы к внешнему материальному бытию и входит в число конституирующих ее моментов (§ 25).

Надо быть последовательным и признать, что понятие социальной группы совсем не позитивное, не естественно-научное понятие. Или оно насквозь метафорично и тогда его надо отбросить, заменив каким-нибудь иным, более соответствующим достоинству «социологии», которой, как будто, не пристало прибегать к риторическим фигурам и конкурировать с поэтами; или оно соответствует чему-то реальному.

Не пространственно-временная сфера деятельности членов группы, не число их — и сфера и число нам даже не известны — конституирует, определяет группу. Не определяют ее и входящие в нее индивидуумы, как таковые. Извне она вообще неопределима, хотя ограниченность и специфичность направленности ее на внешний мир входит в ее определение (§ 25). — Ее прежде всего конституирует и определяет изнутри специфическое социальное общение, особое качествование социального общения. Но мы уже знаем (§ 10), что никакое (социальное) общение и взаимодействие двух или более индивидуумов не объяснимо без признания высшего индивидуализирующегося в них субъекта. Без него невозможно видение двумя людьми одного и того же дерева, не то что социального идеала. Следовательно, (специфическое) социальное общение данной совокупности индивидуумов, конституирующее их в социальную группу, необходимо предполагает, что существует содержащий их в себе и превышающий их временно-пространственную разъединенность субъект (Ср. § 12).

Мы только ближайшим образом определяем понятие *специфичности* социального общения, когда признаем конституирующим группу принципом известную «общность» настроений, взглядов и стремлений, известную «общую» идеологию или «общее» миросозерцание, «общую» направленность на внешний мир. Как бы мы ни понимали здесь «общее» (а его не следует понимать в смысле рационально-общего, что на практике приводит к ярко выражаемому в социалистических доктринах догматизму и деспотизму), это миросозерцание, в более или менее развитом виде, наличествует во многих членах группы, а стяженно и потенциально — во всех (иначе не объяснить, почему все актуализируют «общее» мировоззрение). Оно одно для всех или, вернее, во всех, хотя в каждом и качествует по-особому. Ведь если бы у всех были только *отъединенные* друг от друга и «подобные» миросозерцания, никто бы ни в каком общении с другими не находился. Если допускать подобие, надо допустить частичную тожественность; допустив же тожественность, надо признать в ней одно общее всем. Для нас, защищающих теорию всеединства, это рассуждение не обязательно; для признающего конкретное рационально-общее не согласиться с ним нельзя. Если же он все-таки не соглашается, так только потому, что сам мыслит понятием всеединства, называя всеединство рационально и конкретно общим.

Можно попытаться отрицать необходимость для группы «общего» (в каком бы то ни было смысле) миросозерцания. Но я напомню отрицателям параллель, проведенную К. Марксом между классом без «классового самосознания» и мешком картофеля,[59] и то, что, отвергнув миросозерцание, социального общения они еще не от-

вергли. И к тем же самым выводам мы придем, какой бы из конституирующих группу принципов мы ни взяли. Горячим защитникам принципа организации замечу, что она существует не тогда, когда есть написанная бумажка или зал для общих собраний, а тогда, когда в миросозерцании или сознании членов группы есть идея организации.

Раскрываемое нами понятие группы или коллективной исторической индивидуальности вовсе не требует абсолютной всевременности и всепространственности эмпирически-ограниченного ее бытия. Всякая группа возникает во времени и пространстве и в них же погибает; по крайней мере, так обстоит дело со всеми известными нам группами, и нет основания ждать, что появятся бессмертные. Члены группы принадлежат к ней не все заполненное их жизнью время: они становятся ее членами и перестают быть ими, переходя в другие группы. Точно так же нет необходимости, чтобы всякий член группы находился в ней целиком. — Ничто не мешает ему находиться и в других еще группах. Степень его вхождения в нее зависит и от него (— насколько он ею качествует?) и от нее(— насколько она как личность раскрывается в многообразии качествований?). Идеальная историческая коллективная индивидуальность должна всецело развиться, выразить себя в многообразных качествованиях тех индивидуумов, в которых она конкретна. Но она может остаться и в эмбриональном состоянии, качествовать однообразно. Тогда, очевидно, она несовершенная, зачаточная личность (Ср. § 25). И есть подлинный мотив в том, что социализм представляет себе будущее бытие пролетариата как бытие общества, говоря о пролетарской науке, пролетарском искусстве и т. д. Ему неясно лишь то, что все эти качествования уже не будут «пролетарскими». С другой стороны, заслуживает внимания тот факт, что действительно увлеченный «классовым идеалом» человек целиком уходит в свою идеологию. Мы видим, как меняется его характер, иными качественно становятся его интересы и симпатии. И вовсе не всегда перемена сопровождается сужением сознания: оно обусловлено другим — упрощенным пониманием идеала группы.

Нас не должна удивлять принадлежность одного и того же индивидуума к разным историческим индивидуальностям. Ведь нам уже известно, что эмпирически ни одна не достигает полноты своего развития. Такие, как класс, в большинстве случаев из эмбрионального состояния и не выходят. С другой стороны, у нас есть все основания предполагать, что и в историческом процессе осуществляется вместе с разъединенностью и единство. Каждая историческая индивидуальность должна бы была осуществить в себе всю высшую личность, выражаемую в других индивидуальностях того же порядка. Для этого она должна бы была вобрать в себя и поглотить в себе

все прочие. Но равным образом и все они должны бы были стать тою же высшею личностью, каждая в себе самой. А следовательно, всякая историческая индивидуальность должна бы была и погибнуть в других. Говоря конкретно и допуская, что буржуазия, дворянство, пролетариат суть исторические индивидуальности, поясним свою мысль так. — И дворянство, и буржуазия, и пролетариат должны стать всем обществом, растворив в себе другие классы, и потом перестать быть, растворившись в них. Но этот процесс жизни и смерти вовсе не должен слагаться из двух хронологически-последовательных периодов времени. Напротив, во всевременном единстве оба периода совпадают и совмещаются, т. е. непрерывно и постоянно происходит «перелив» одного класса в другой, происходить же конкретно он может лишь в индивидуумах. И не только «переливаются» друг в друга исторические индивидуальности, становясь за счет других и в них погибая: они, особенно при слабости развития каждой, еще и сосуществуют (Ср. § 25).

Мы не оспариваем разъединенности во времени и пространстве всех входящих в данную группу: мы только усматриваем в эмпирически-ограниченной разъединенности умаленность. Но нельзя оспаривать и реальность связующего членов группы в единство. Абсолютируя разъединенность, придется признать членов группы разъединенными атомами, качественная специфичность каждого из которых при последовательном развитии мысли безразлична; придется вместе с тем отъединить от них и связующее. А это приведет к применению понятий системы, изменения, функциональной взаимозависимости, причины и к ипостазированию системы в особую отвлеченную, духовную или психическую, реальность. Если же отказаться от подобного трансцендирования системы, надо признать ее находящеюся в индивидуумах, т. е. прийти к теории всеединства.

Итак, понятие группы — если остановиться еще и на понятии развития ее, это станет очевиднее — оказывается понятием всеединства. Исторической науке надо или отказаться от понятия группы, т. е. *исторической коллективной индивидуальности*, или строить себя на развитой нами теории, которая, конечно, не является новой: она современница научно-исторической мысли. Понятие же «группы» (исторической коллективной индивидуальности) для истории и вообще всех социальных наук необходимо. Без него никакой истории не написать. Всякий историк считает нужным говорить о национальных идеалах, народной воле и т. п. Часто, правда, он боится, особенно за последнее время, терминов, связанных с понятием народа. Но зато он без малейшего колебания говорит о настроениях «масс», «общества», «армии», о «борьбе классов». Легко признать подобное словоупотребление метафорическим. Надо еще показать: как без него обойтись. И я утверждаю, что без него

обойтись нельзя. Представьте только себе историю без этого понятия. Она сразу превратится в беспорядочную груду единичных фактов, и мы получим нечто очень далекое и от истории, как науки, и от истории, как действительности. Пускай наши противники видят в исторической терминологии только удобную для обозначения однородных явлений и действий множества лиц символику. Они обязаны показать, на чем покоится «однородность» и чем оправдывается применение «символики».

17. Наличность в истории и важность для нее понятия исторической индивидуальности еще не дают окончательного ответа на основной для нас вопрос: можно ли говорить о субъекте всего исторического процесса, о человечестве как носителе истории?

С признанием человечества субъектом исторического развития кажется несовместимым, с первого, по крайней мере, взгляда, весьма распространенный социологизм. Утверждают, что существует «закон развития», неизменно выражающийся в жизни всех народов или каких-нибудь других исторических индивидуальностей, например — «культур», тех же «классов» и т. п. В связи с этим исторические индивидуальности мыслятся как разъединенные, или, во всяком случае, их взаимодействие признается явлением второстепенным и несущественным. В последнее время подобную разъединенность исторических субъектов с особенною резкостью защищает *Шпенглер*.[60] чему немало способствует и то, что для него субъектом развития всегда является не народ, общение которого с соседями отрицать трудно, а культура. Правда, нельзя отвергнуть и потому приходится особенным образом объяснить влияние на европейскую культуру египетской, вавилонской, античной и спорно сведение этих влияний на несущественные частности. Но уже легче говорить о слабости взаимоотношений между культурами европейской, с одной стороны; среднеазиатскими и даже китайской с другой. Еще, по-видимому, легче отстаивать полную обособленность от европейской или русской культур культуры майасов или инков. А для опровержения нашего тезиса достаточно указать хотя бы на одну, обособленную от прочих культур.

Шпенглер — очень показательное и совсем неслучайное противоречие — утверждает, будто в существе своем «культуры» абсолютно чужды друг другу, даже непонятны друг для друга, и в то же самое время признает их все порождением одной и той же «Urseelentum». «Первичная душа», мыслимая им как потенция всего, что только было, есть и будет, последовательно и одновременно актуализируется в конкретных культурных душах, причем всякая из них осуществляет один общий для всех закон развития. Таким образом, у Шпенглера есть и единство субстанции (в происхождении всего из

одной души), и единство формы развития, которую, конечно, можно отделить от содержания лишь условно, и несводимость качествований друг на друга (Ср. § 13).

Допустим, что существует один общий «закон развития», тип индивидуального развития для исторических субъектов. Вытекает ли отсюда неизбежность отвергать существование всеединого субъекта истории? — Нисколько. Как раз наоборот. Этот «закон» или «тип» развития *как бы* повторяется в каждом отдельном случае, скажем, в каждом из нас. Но это нисколько не мешает нашему взаимообщению и взаимовлиянию, которые вынуждают нас признать себя и других за индивидуализации высшего субъекта. Если же присмотреться к проблеме внимательно, так и само существование общего закона приводит к признанию того же высшего субъекта.

Мы усматриваем общий закон, «общее», в развитии каждой «культуры», как своего рода «форму» ее, тождественную с та́кою же формою других культур, даже — как ту же самую форму. Ни в одной из наблюдаемых нами культур не воспринимаем мы этой формы в отрыве от содержания, от самого развивающегося субъекта, отвлеченно. Форма имманентна оформляемому ею, «закон развития» и есть сам развивающийся субъект в том, что у него есть «общего» с другими ему подобными. Но это «общее» в каждом субъекте не отделимо от индивидуального, непрерывно, в каждой точке своей переходит в индивидуальное. Оно во всех объемлемых им индивидуумах существует в качестве конкретного их всеединства. Оно отличимо от специфически-индивидуального в каждом из них. Но эта реальная отличимость его и выразимость его в общем понятии обоснована не тем, что существует само отвлеченное общее, и не тем, что на индивидуумов воздействуют одинаковые внешние влияния. В первом случае, оставалось бы необъяснимым: как общее переходит в специфически-индивидуальное, индивидуализируется в каждой личности, почему оно не отделимо от специфически-индивидуального. Во втором случае, необходимо объяснить однородность индивидуальных «реакций», т. е. существование самого общего. Реальная отличимость общего может быть обоснована, как уже указано (§ 12), только признанием высшей индивидуальности, качествующей в объемлемых «общим» личностях. Ее качествование, определяющее себя в данных индивидуальностях и их качествованиях (в нашем конкретном примере — *эта* смена моментов или периодов развития) есть для нее самой — момент, всеединый с другими моментами, и момент, всеединый в индивидуализациях *его* моментами-индивидуумами. Для каждого же из них это качествование высшего субъекта, неясное во всеединстве (даже стяженном всеединстве) своем. Для каждого из них оно доступно только как определяющая сверху воля, как «это», индивидуализующееся

вниз (в нем самом и в других индивидуумах), и как «просто», «отвлеченно» «это» вверх.

«Закон развития» субъектов данного порядка приводит нас таким образом к пониманию его в смысле качествования высшего субъекта в этих субъектах, т. е. и к усмотрению самого высшего субъекта. Если действительно существуют «законы развития», общие всем историческим индивидуальностям, в частности — всем культурам, существует и всеединый исторический субъект, т. е. человечество. В «законосообразности» развития заключается самое полное и убедительное доказательство реальности всеединого субъекта истории, искажаемого в понятие чисто-потенциального «Urseelentum».

Рядом с этим «доказательством» бледными и недостаточно убедительными кажутся все прочие. А они все-таки существуют. Как явствует из предшествующих рассуждений, против нашей теории могло бы говорить отсутствие эмпирической связи между людьми и группами человечества (историческими индивидуальностями). Но как раз такое отсутствие и недоказуемо. Ведь то, что мне известно, уже со мною и связано, хотя бы только чрез мое знание. И майасы и древние инки находятся в несомненной связи с нами, не говоря уже о китайцах. Мы знаем о них, общаемся с ними и их культурой чрез воспринимаемые и изучаемые нами памятники ее. Чем глубже понимаем мы связанное с данным памятником социально-психическое содержание, тем больше чрез него вступаем в непосредственное соприкосновение с качествующим в нем всевременным субъектом. Для того, чтобы обосновать защищаемое нами единство человечества, вовсе не нужно постоянное эмпирически уловимое взаимодействие между всеми составляющими его группами: вполне достаточно даже однократного и опосредствованного скрещивания отъединенной группы с теми, единство которых несомненно. И если есть сейчас на земле какая-нибудь группа человечества, никогда и ни с одною из известных нам исторических индивидуальностей не общавшаяся, т. е. никому даже неизвестная, отсюда не следует, что о ней никто никогда и не узнает, т. е. что она останется вне эмпирического процесса истории, т. е. вообще вне его. Отвергая «общение» и «связь» моментов человечества друг с другом, под «связью» и «общением» мыслят войны, «племен договоры». Но разве наша современная культура связана с античною войнами? Разве мы общаемся с Плотином или Конфуцием посредством договора или разговора? Разве древняя наука становится нашим достоянием благодаря завоевателям или дипломатам?

18. Ограничивая себя развитием человечества, история рассматривает человечество в его духовно-душевной деятельности, и душевность является основною стихией истории. В душевности нет

пространственной разъятости. В ней существо развития сказывается полнее всего, требуя рассмотрения на основе всеединства и в то же самое время сохраняя свою ограниченность, снимаемую в высшей сфере духовности. Предмет истории может быть ближайшим образом определен как *социально-психическое развитие всеединого человечества*. История оставляет вне своей области всю «материальную» сторону человеческой жизни, хотя и пользуется ее фактами как средствами для достижения своей цели. Ходячее сочетание слов — «исторический материализм» звучит для историка вопиющим и буквальным «contradictio in adjecto».[61]

Социально-психическое всегда так или иначе, опосредствовано или непосредственно связано со всеединым человечеством. Социально-психическое есть либо деятельность человечества в целом (например — закон развития культур), либо деятельность одной из индивидуализаций человечества, какой-нибудь исторической индивидуальности (культуры, народа, социальной группы). И деятельность индивидуума, поскольку она связана с деятельностью других или оказывается «родовою», «общею», исключения не представляет. Взятая ограничительно и условно, т. е. только как *индивидуально*-психическая, деятельность данного индивидуума не социальна и не исторична (§ 14); но она и не действительна, не реальна: человек, как говорил еще Аристотель, есть *ζῷον πολιτικόν*.[62] Часто исследователь не углубляется в единство исторического процесса, противопоставляет друг другу «факты» и «события», не отличает «биографического» от «исторического». Это его право, но поскольку он теряет сознание условности и ограниченного, вспомогательного значения производимой им «изоляции», поскольку он изоляцию абсолютирует, он не на высоте истории. Так бывает при рассмотрении причин того либо иного события (§ 3), например — войны, когда принимаются в расчет надежды и планы искусственно вырываемых из общей связи полководцев, государей, дипломатов и т. п. Но, во-первых, подобных исторических явлений очень немного; во-вторых, они не играют существенной роли и по какому-то инстинкту (на мой взгляд, свидетельствующему о чутье к подлинно-историческому) отбрасываются или признаются второстепенными; в-третьих, внимание к ним еще не исключает бессознательного пользования ими как средством для выражения совсем иного; в-четвертых, внимание это свидетельствует о недостаточной историчности историка. Несравненно хуже и для последнего — для недостаточной историчности — показательнее попытки конструировать процесс в смысле механического взаимодействия факторов.

Для исторической науки типичны явления, связанные с коллективными индивидуальностями. Это прежде всего явления, не-

правильно толкуемые как общие всем членам данной группы, класса, народа. Историк говорит о настроениях, надеждах, воле, разуме, инстинкте масс и т. д. (ср. §§ 16, 17). Сюда же относятся конструируемые (вовсе не произвольно, почему и термин «конструировать» не особенно удачен) историками системы мировоззрения, системы этических, эстетических норм и т. п., хотя субъект их ближайшим образом и не определяется. Сюда же относятся и такие исторические явления как система права, государственный, социальный и экономический строй и т. п. Все это должно быть признано социально-психическим и по природе своей и потому, что всегда относимо к некоторому коллективному субъекту, который, повторяю, часто ближайшим образом не определяется. Но что такое «Возрождение», когда мы говорим о «настроении» или «миросозерцании» его, как не субъект, не коллективная личность? Чтобы подчеркнуть это, мы часто даже говорим о «человеке эпохи Возрождения», о «среднем человеке» данной эпохи, о «средневековом купце» или «французском буржуа XVIII в.». Во всех таких случаях «средний человек», конечно, не статистическая величина, выводимая путем манипуляций с большими числами (хотя иногда — см. § 3 — статистика и полезна), не формально общее понятие, определимое путем перечисления реально-находящихся в нем существенных признаков, и не «обыватель». «Средний человек» и есть коллективная историческая индивидуальность, поскольку она берется в ее стяженности.* Потому-то она и не поддается отвлеченному определению и в нем не нуждается. Очевидно, та же коллективная индивидуальность, но в связи ее с Абсолютным, мыслится и за системою религии, этики или права, каковые должны быть рассматриваемы в смысле качествований этой индивидуальности и отнюдь не ипостазироваться в особые сущности (§ 20).

Все перечисленное нами до сих пор, несомненно, объемлется понятием социально-психического. Равным образом к области социально-психического относятся революции и войны, столкновения социальных групп и личностей. Конечно, на войне или в драке люди ф и з и ч е с к и калечат и уничтожают друг друга. Но за физическими их воздействиями протекают психические факты, которые для историка только и существенны. И если историк устанавливает число убитых и раненых, подсчитывает количество тяжелых орудий и т. д., он делает это лишь для того, чтобы уяснить «размер» напряжения и поражения, т. е. чисто социально-психические факты. Если он ничего, кроме цифр, не видит и не знает, он столько же понимает в истории, сколько понимал в

---

* См. об этом подробнее во Введении к моим «Основам средневековой религиозности». П. 1915 и, более ясно, в моем «Введении в историю».

музыке известный нам по басне слушатель соловья. И не развитие крупного землевладения, крепостнических отношений, не количество рабов является предметом истории, а то, что за всем этим скрывается, социально-психическое (ср. § 3). Надо всемерно бороться со склонностью антропоморфизировать, т. е. уподоблять конкретному индивидууму и ипостазировать коллективную историческую индивидуальность, символизируемую сейчас приведенными и подобными им фактами. Но не следует понимать эту борьбу, как остановку на внешнем и метафизирование внешнего, как превращение символа посредством отрицания его символичности в единственную реальность.

Словом «история» слишком часто злоупотребляют. Говорят, а за последнее время и очень много говорят об истории материального быта. В Петербурге даже образовали особую «Академию Материальной культуры», трогательно именуемую «Маткульт». С давних пор уже появляются труды по «истории» костюма, «истории» оружия, земледельческих орудий и т. п. Некоторые из этих трудов мне приходилось в свое время изучать. — Не знаю более утомительных по бессвязности изложения и мучительной скуке книг. Они становятся интересными лишь в том случае, если сам начинаешь производить историческую работу над собранным в них обильным материалом. Дело заключается в следующем. — Не может быть связи развития, т. е. исторической связи, между пространственно разъединенными вещами, пока не преодолевается их разъединенность и материальность. Повесьте в один ряд все костюмы данного народа за известный период времени. Сколько бы вы ни переходили глазами (с помощью или без помощи ног) от одного к другому, вы, оставаясь в строгих пределах «костюмности», не сумеете связать ваш ряд в одно развивающееся целое. Для установления связи вам понадобятся понятия формы, цветов и их гармонии, качества материи и т. д. А чтобы понять изменение одной формы в другую, переход от состояния *этих* цветов к состоянию *тех*, вам придется так или иначе прибегнуть к *чувству* формы и краски, к эстетическим и бытовым идеалам. Вы, разумеется, постараетесь сохранить свою объективность, прибегнув сперва к понятиям техники, к технологии материалов. Но, во-первых, и техника и технология уже социально-психические факты, а, во-вторых, их будет недостаточно и все равно без эстетических и бытовых идеалов вам не обойтись. Когда же вы сумеете объять ваш материал категориями социально-психического, он оживет, приобретет исторические смысл и ценность, а чисто-материальные предметы (в нашем примере — костюмы) станут выражать, символизировать, при всей разъединенности своей, непрерывное развитие некоторого качествования.

Римская тога, с ее тщательно разглаженными линиями, не набрасывается небрежно на плечи, подобно походному плащу. Требуется известное уже при Цинциннате [63] уменье ее надеть и носить. В ней нельзя работать. В ней смешно бежать или даже быстро идти, торопиться. Она требует внимательного отношения к себе, когда садишься или встаешь, пожалуй, не менее внимательного, чем кринолин или фижмы. Зато мало какой другой наряд способен в той же мере оттенить важность и благородно-спокойные манеры. В этом смысле наш современный мундир ничего не стоит по сравнению с римскою тогой. И разве не такою должна была стать официальная и парадная одежда римлянина, не извне, как современный чиновник, заковываемого в достоинство, но определяющего его изнутри? Римлянин был весь проникнут сознанием своей свободы и своего достоинства, которые не позволяют ему бегать и спешить, подобно какому-нибудь рабу, зависимому человеку, выскочке. — «Civis romanus sum».[64] Если он заседает в сенате или отправляет магистратуру, он должен и вовне неторопливо выразить свое достоинство, сдержать природную живость своей натуры, вероятно, не меньшую, чем у современных нам итальянцев. Если он идет по улице, ему, сопровождаемому толпою друзей и клиентов, нечего уподобляться какому-нибудь жалкому простолюдину. Хорош представитель Римского народа — Веррес! Пираты появились у берегов его резиденции, врываются в гавань. А он выскочил посмотреть, в чем дело, прямо с пиру, не сняв венка, не надев тоги или военного плаща полководца! [65] Право, не гибнет ли Рим? — К римскому, провозглашенному войсками императором, генералу, движущемуся из Галлии в Рим, прибыли послы сената. И он принимает сенаторов не в тоге, а в ...штанах! [66]

Теперь, я полагаю, ясно, при каких условиях и при каком подходе к проблеме возможна «история костюма», «история материального быта» вообще. Материальное само по себе, т. е. в оторванности своей не важно. Оно всегда символично и в качестве такового необходимо для историка во всей своей материальности. Оно всегда выражает, индивидуализирует и нравственное состояние общества и его религиозные или эстетические взгляды, и его социально-экономический строй. Вспомним изысканные наряды Бургундии при Карле Смелом, парики в эпоху короля солнца, помпезную процессию испанского самодержца в спальню супруги-королевы, прически дам при дворе Людовика XVI или лозунг модниц в эпоху Директории: minimum материи — maximum эффекта! Конечно, с той же точки зрения надо подходить и к истории материального быта вообще, отпечатлевающего социально-психический процесс на преображаемой им материи, причем нисколько не умаляется «показательное» значение самого материального бытия, возможность с

его помощью и в его терминах говорить о социально-психическом. Эта история возможна только, как один из моментов, как одно из качествований исторического процесса, выражающее и символизирующее в себе его самого. Оттого-то доныне еще обладают непревзойденною ценностью работы прежних «археологов», умевших жить в прошлом. Они ошибались (как ошибаются и нынешние), но они не были *только* археологами и умели чрез попадавшие им в руки обломки прошлого воспринимать его как нечто целое и живое. Да и теперь, в чем ценность общения с настоящим историком искусства? Не в том, что он обращает наше внимание на красоту пропорций или красок: все это и важно и хорошо, но достижимо и без его помощи, как историка. — Он умеет нам объяснить данный профиль свода из технических умений его строителей, указать незаметные следы резца, обнаружить эстетический мотив кривизны дорической колонны, т. е. он умеет привести нас в непосредственное соприкосновение с душевностью прошлого.

История изучает социально-психическое. И в сосредоточении на нем дана ей единственная возможность познавать непрерывное развитие человечества. Забывая об этой главной своей задаче и останавливаясь на *предварительных работах*: на собирании материала и констатировании внешних соотношений, историк перестает быть историком. Он опускается на уровень ученого, описывающего внешний мир, и начинает горделиво защищать свою «научность» указанием на несомненную, математически-точную достоверность выводов археологии, палеографии, эпиграфики и т. п. Но лишь только дело доходит до собственно исторических задач, такой историк вдруг обнаруживает полную свою беспомощность, безнадежно запутываясь в искании бесконечного числа причин, в установлении взаимозависимости между растущими, как грибы после дождя, факторами. К счастью, безотчетно он исторически работает. Он только упорно не замечает ценного в своем искании и тщетно пытается найти естественно-научное там, где его нет и быть не должно.

19. Субъект исторического развития — всеединое человечество, человечество как конкретное всевременное и всепространственное единство всех своих моментов или индивидуализаций, вплоть до *условно-последней*, до конкретного индивидуума. Есть серьезные основания считать процесс индивидуализирования и дифференцирования бесконечным, что нисколько не препятствует признанию обусловленности тварного всеединства абсолютным, т. е. признанию в известном смысле «конечности» первого. Но если бесконечен процесс индивидуализирования, конкретный индивидуум дифференцируется не только в моменты-качествования, а и в моменты-

индивидуальности. Это с необходимостью вытекает уже из того, что конкретный индивидуум — момент всеединства и потому должен быть таким же, как оно, всеединством. Тем не менее, историку нет нужды решать поставленную сейчас метафизическую проблему. Он останавливается на конкретном индивидууме, как на последней для него, историка, личности, останавливается с полным правом, ибо он сам и есть этот конкретный индивидуум.

В конкретном индивидууме мы различаем субъект и моменты субъекта, которые все являются его качествованиями. Однако среди моментов-качествований нам пришлось уже выделить общие качествования и объяснить их тем, что субъект, дифференцируя себя, делает это в дифференциации им качествования высшей личности, индивидуализацией которой он является (см. § 9). Таким образом устанавливается своеобразное взаимоотношение между высшею личностью, с одной стороны, и низшими, индивидуализирующими ее личностями, с другой. Это взаимоотношение можно рассматривать как структуру высшей личности.

Высшая личность есть всеединство индивидуализирующих ее низших личностей. И она сама и все они суть личности, обладают формою личности в силу акта Абсолютного, которое есть Абсолютная Личность. В этом смысле все индивидуализирующие высшую личность низшие личности конституируются не ею, а Абсолютным. Каждую из них, говоря богословским языком, творит Бог. Но творение низшей личности Богом есть вместе с тем и повторение в ней высшей личности, а низшая личность в некотором смысле есть высшая и соучаствует в акте созидания ее Богом и высшею тем, что и сама свободно возникает (§ 12).

Но низшая личность связана с высшею не только формально, а и материально. Всякая личность есть материальное всеединство своих моментов. Поэтому индивидуализирующая высшую личность низшая является всею ею материально и противостоит прочим индивидуализирующим ее личностям в своей специфически-личной качественности. Качественность высшей личности дифференцируется в индивидуализирующих ее качественностях низших личностей. Когда я люблю, ненавижу, радуюсь, мыслю и т. д., я качествую любовью, ненавистью, радостью, мышлением высшей личности и в этих качествованиях раскрываю себя самого. Но так же, хотя и по-иному, по-своему раскрывает в них себя и каждая из других индивидуализирующих ту же высшую личность личностей. Эти качествования не суть, таким образом, качествования моей личности или какой-нибудь другой из подобных мне личностей. Они — качествования высшей личности, общие для всех нас. Каждое из них не пребывает во мне и в других личностях как нечто однородное, но дифференцируется и мною и ими. Оно

всеедино в нас. Но оно воспринимается мною не как самостоятельное бытие, подобное другой личности, а как деятельность, воля, состояние высшей личности. Я могу воспринимать индивидуализируемую мною высшую личность в смысле некоторого всеединства качествований, специфически раскрываемого мною, и свою собственную как ее специфическое, но потенциально целостное, полное обнаружение, как индивидуализацию мною всеобразия ее моментов (хотя — моментов-качествований, не моментов-личностей). И я могу воспринимать ее качествования, которые противостоят мне более, чем она сама, и которые в ней самой я ей самой противопоставляю, так же, как и во мне.

В высшей личности различимы она сама, как всеединство своих качествований-личностей, и ее качествования, к которым она относится так же, как и любая из индивидуализующих ее низших личностей относится к своим. Конечно, каждое ее качествование есть всеединство его индивидуализаций в низших личностях и она сама им качествующая. Но все же, каждое качествование отлично от другого не так, как отличны друг от друга низшие личности, или не только так; все же, оно противостоит высшей личности как всеединству ее качествований-личностей.

Очевидно, мы не истолкуем этого даже путем восхождения к дальнейшим высшим личностям. Ведь всякая личность — стяженное всеединство. Мы сможем разрешить вставшую перед нами проблему, только обратив внимание на отношение всеединой личности к иному: к абсолютному Бытию и к иному тварному бытию. В самом деле, в каждом качествовании можно отметить направленность его на «иное». Так религиозное качествование направлено на Абсолютное; так мышление, любовь, ненависть, хотение направлены на иное: или на Абсолютное, или на внешний мир, или — в низших личностях — на другие личности. Даже радость и печаль связаны с тем, что радует и печалит, хотя бы радующее и опечаливающее воспринималось и очень смутно. Принимая во внимание все это, можно выдвинуть следующие положения. — Всеединая личность (человечество), противостоящая Абсолютному Бытию и иному тварному бытию, является всеединством всех своих моментов-личностей, каковые моменты суть и личные специфические качествования. Точно так же всякая из индивидуализирующих ее личностей относится к ней как к всеединству личностей и всеединой личности, которую она, низшая личность, специфически, по-своему, раскрывает, индивидуализирует и дифференцирует. С другой стороны, всякая такая личность сама является всеединством индивидуализуемых ею моментов-личностей; и этот процесс дифференцирования или раскрытия всеединой личности нисходит в бесконечность, хотя историк условно признает последнею личностью конкретного индивидуума.[67]

Поскольку всеединая личность стоит в отношении к иному, т. е. к Абсолютному и иному тварному, она обнаруживает себя в том, что мы назвали моментами-качествованиями. Качествование есть момент личности и сама личность, но в связи с иным. И понятно, что какой бы из моментов-личностей всеединства мы ни взяли, во всяком могут индивидуализироваться все эти качествования.

Постараемся вообразить тварное всеединство, которое всецело прияло в себя и сделало собою абсолютное Бытие, но Ему себя еще не отдало, еще не восстановило Бога (ср. § 13). В этом всеединстве нет никакого отношения к чему-либо вне его, ибо вне его ничего нет. Оно — совершенное единство и совершенное множество своих моментов, которые не могут быть ни качествованиями ни личностями. Они не могут быть качествованиями, ибо всеединство их и каждый из них ни к чему и ни к кому не относятся, и взаимоотношение моментов качественностей не создает. Они и не личности, потому что личное бытие есть некоторая определенность, а воображаемое нами всеединство, не обладая ничем вне себя, беспредельно и неопределимо. При более глубоком анализе неизбежным окажется или признание воображаемого нами всеединства невозможным или признание его абсолютным Триединством.

Вообразим теперь то же тварное совершенное всеединство в отношении его к Абсолютному, которое не есть, когда есть оно, и есть, когда его нет. В этом случае необходимо, чтобы всеединство в целом своем и в каждом моменте своем обладало отношением к Абсолютному и, следовательно, индивидуализируясь в свои моменты, индивидуализировалось еще и в моменты-качествования. И все моменты его будут моментами-качествованиями, ибо все качествуют Абсолютным, но все будут не только качествованиями, а и личным самобытием, которое определяется чрез отношение свое к Абсолютному. До известной степени такое двуединство качествования и самобытия в моменте можно пояснить религиозно-мистическим опытом: личность качествует Богом и обожается, не переставая быть личностью.

Представим себе, наконец, умаленное, несовершенное тварное всеединство. Оно не может быть в полноте единства с Абсолютным, т. е. от Него удалено, односторонне отъединено. Но это отъединение тварного всеединства от абсолютного Всеединства необходимо должно быть внутреннею недостаточностью единства в самом первом, т. е. его разъединенностью. Несовершенное тварное всеединство разъединено в каждом своем моменте и в целом своем. Оно уже не всеединство, а разъединенность. В нем совершенное двуединство двух моментов ниспадает до степени стяженного двуединства, в котором каждый в себе индивидуализирует двуединство, как себя самого, в «личном» своем качествовании, и индивидуализирует

другой момент как свое качествование, относимое к иному. Но именно как относимое к иному его качествование не есть только его, а и качествование иного и качествование двуединства. Таким образом, в несовершенном всеединстве необходимы отличные от моментов-личностей моменты-качествования, определяемые отношением к абсолютному Бытию и взаимоотношением моментов-личностей. И чем отъединеннее от Абсолютного и, следовательно, разъединеннее тварное всеединство, тем разъединеннее моменты-личности и моменты-качествования, тем, в силу неполноты всеединства, стяженнее и потенциальнее всякая личность, как всеобразие качествований. Наряду с качествованиями, определяемыми отношением к Абсолютному и взаимоотношением личностей, в умаленном всеединстве стоят качествования, определяемые отношением к иному не познаваемому как личное бытие, т. е. к материи, к Природе.

Итак, качествования отделяются от моментов — качествующих личностей в силу умаления всеединства. Но отсюда не следует, что в усовершенном всеединстве качествования исчезают. Они не исчезают и в нем потому, что оно не беднее, а богаче своей умаленности, и еще потому, что умаленность онтологизирована актом Боговоплощения (§ 13).

Мы не притязаем на полноту высказанных сейчас соображений. они приведены в качестве уяснения и объяснения принимаемого нами различия между моментами-индивидуальностями и моментами-качествованиями. Для теории же истории только факт различия и важен, факт, который легко устанавливается анализом социальной жизни. — Момент-индивидуальность или личность всегда всеединство своих моментов: своих качествований (за исключением первой высшей личности) и своих моментов-индивидуальностей (за исключением последней личности, индивидуализующейся лишь в качествованиях). Момент-качествование всегда связан с иным или с разъединенностью личностей, всегда предполагает личность, как свой субъект и дифференцируем личностями, а не дифференцируется сам собою. Личность потенциально — все качествования высшей личности, хотя и в своей специфически-личной качественности. Качествование всегда — некоторое единообразие, общее, хотя и дифференцирующееся (§ 12).

Благодаря различению моментов на индивидуальности и качествования, мы избавлены от опасности запутаться в бесконечном количестве фиктивных личностей и в то же время не должны отказываться от признания реальности за такими историческими моментами, как религия, этика, право и т. п. Мы остаемся верны старому мудрому правилу: «Entia non sunt multiplicanda ultra necessitatem».[68]

Возьмем для примера право. Оно — несомненная объективная реальность, неоспоримый момент. Но оно вовсе не историческая личность, хотя мы и склонны его персонифицировать, подобно древним, воздвигавшим статуи Правосудию (но древним была чужда идея личности, раскрытая лишь в христианстве). Право не историческая личность, не субъект. В индивидууме оно выражается в сознании того, что существуют объективные нормы, которые суть и его личные нормы и которые в данных конкретных случаях он пытается осуществить. Индивидуум не объект права, связывающего его и принуждающего, но субъект, индивидуализирующий и реализирующий нормы всеединого права, а потому и его права. Правовое качествование не ему одному свойственно: оно столь же присуще другим личностям его народа, эпохи, культуры. И оно воспринимается им как общее и как выразимое в некотором общем своем содержании, в системе права, а может быть — как уже выраженное в писаном законодательстве. Следовательно, право есть качествование высшего субъекта, высшей личности, индивидуализуемое данным конкретным индивидуумом, как и многими другими. Этим до известной степени объясняется объективная принудительность правовых норм, обладающих чисто «историческим», преходящим значением, в частности, например, принудительность многих норм процессуального права. Но признание права качествованием высшей коллективной индивидуальности, существующим, подобно ей, только в индивидуализирующих его качествованиях конкретных личностей и определяемым их взаимоотношением, еще не объясняет принудительности, неодолимой силы права целиком. Эту неодолимую силу можно объяснить только усмотрев, что высшая индивидуальность качествует в личностях, осуществляя *должное, идеальное*, стремясь определить действительность абсолютным Бытием. И понятно, что отношение к Абсолютному должно существовать и существует в правовом качествовании конкретной личности.

Мы не можем таким образом рассматривать право как историческую индивидуальность. Но нам «неудобно» рассматривать его и как эту индивидуальность специфически качествующую, хотя именно подобное рассмотрение и является единственно правильным и полным. Ведь тогда внимание наше сосредоточено на индивидуальности, не на самой специфичности ее качествования. Это удобно и нужно, если мы поставим вопрос об отношении права к этике или религии. Во всякой иной постановке он приведет или к механическому объяснению или к субъективистическому психологизму (каковой, собственно говоря, является лишь искажением правильной постановки вопроса). Но это совсем не нужно и совсем неудобно, если нас занимает само право, если мы пытаемся построить его систему, т. е. определить основную специфичность или «идею»

права и установить диалектическое ее самораскрытие. Такой подход к праву и есть признание его качествованием высшей индивидуальности в отношении ее к Абсолютному.

20. Религиозность и религиозная догма, философия и наука, право, социальный, экономический, государственный строй и т. д. являются примерами исторических моментов-качествований. Каждое качествование отлично от всех прочих своею специфичностью, и недостаточное различение между ними ведет к целому ряду трудностей и мнимых проблем. Именно потому, что качествование всегда предполагает субъект и есть качествование субъекта, оно кажется сливающимся с другими. На самом деле, в таких случаях перед нами всегда лишь многообразно качествующий субъект, причем не качествования его переходят друг в друга, а он сам переходит из одного качествования в другое: изнемогая и погибая в первом — возникает и раскрывается во втором, сосуществует в обоих (ср. §§ 6, 7). Поэтому совершенно ложною является постановка вопроса о влиянии одних качествований на другие. Как философия влияет на религию? — Никак, потому что, поскольку в религии есть философствование, дано сосуществование двух качествований одного субъекта. И это становится совершенно ясным, когда мы задумываемся над тем, что мы разумеем под осуществившимся и совершенным влиянием философии на религию. — Мы предполагаем тогда, что религиозные данности выражены в понятиях философских, религиозные истины философски доказаны. Но что-нибудь из двух: или религия исчезла, став философией, или за философскими понятиями и доказательствами остались религиозные доказательства и данности. И в первом и во втором случаях никакого слияния философии с религией не произошло: в первом религия исчезла, во втором стала в общем субъекте сосуществовать с философией.

Как хозяйственный строй влияет на государственный? Этот вопрос *кажется* допускающим тот или иной ответ лишь потому, что мы забываем о социально-психическом качестве хозяйственного строя, чему способствует связь его с материальным миром, и невольно материализуем строй государственный. Но ведь для историка государственность есть система определенных специфических отношений между индивидуумами, хозяйственность — такая же система иной специфичности. А одно качество никак не может создать другие. Хозяйственный строй феодализма характеризуется тем, что (мелкий) земледелец не является землевладельцем, т. е. ограничен в своем хозяйствовании. Но из этого не вытекают социальные факты: крепость земледельца земле (вилленаж, серваж),[69] условность самого землевладения и социальная иерархия, связь владения землею с личною связью (инвеститура — коммендация [70]), и факты

политические — дробление суверенной власти по ступеням социальной иерархии, связь землевладения с государственным моментом и т. д. Из сочетания крупного землевладения с мелким хозяйством не вытекает феодальное социальное отношение, тем меньше — политическая сторона феодализма. Такое сочетание мыслимо в формах свободного арендного отношения, как и было одно время в Риме, мыслимо и в других формах. *Иллюзия* подобного «проистекания» политического строя из социального, социального из экономического получается оттого, что в малейшем моменте феодального строя мы находим все три стороны и каждый субъект качествует и хозяйственно, и социально, и политически. Серв — частная собственность помещика-господина, но фактически серв сидит на земле господина, обрабатывает ее и платит с нее, а господин обладает и государственною властью, не утрачивая ее в глазах серва. Нет социальной зависимости без того, чтобы она не была и зависимостью по земле и личной и чтобы она не заключала в себе зависимости обладающего меньшими государственными правами от обладающего большими. Когда историк выводит из хозяйственного строя политический или социальный, он впадает в элементарнейшее «quaternio terminorum».[71] Сначала он под изучаемым строем разумеет отвлеченно-хозяйственный, не замечая, что такого в действительности нет. Затем под «феодальным» он разумеет тот же строй, но уже в полноте его действительности, т. е. как и хозяйственный, и социальный, и политический. Когда историк, не притязая на выведение одного качества из другого, все-таки притязает на то, что одно из них (например, хозяйствование) определяет другие, он смягчает, но не устраняет коренную ошибочность своего понимания. Почему, в самом деле, признавать «первою» причиною хозяйство? Социальное и политическое не моложе хозяйственного: «post hoc ergo propter hoc»[72] — принцип здесь неприменимый, даже если допустить его правильность. Человек не может стоять к другим в социальном или политическом отношении, не хозяйствуя. — Верно, но столь же справедливо и обратное. И если можно сказать, что перекладывание хозяйственного труда на плечи зависимых землевладельцев было причиною социальной мощи и политического влияния землевладельческого класса, то можно, с тем же успехом, утверждать и обратное. — Как возможно было такое «перекладывание» без социально-политической мощи тех, кто это делал? Вполне мыслима и столь же, как и традиционная, вероятна следующая, например, схема феодализации. — Государству надо было защищать себя от подвижных и отовсюду прорывавшихся внутрь его врагов: от норманнов, сарацин, венгров. Для этого ему мало было громоздкой постоянной армии, но необходимо было везде стоять наготове — везде обладать военными людьми, наносить и отражать «удары

накоротке». Нельзя вооружить все население, не отнимая его от работы. Значит, надо поступить, как поступали свевы у Цезаря, как поступал на саксонской границе Генрих I, т. е. надо часть населения посадить на землю, чтобы она кормила себя и тех, кто ее и государство будет защищать. Но для того, чтобы защищающие не были разрознены и выполняли свою функцию, необходимо связать их в военные отряды, кому-то дать право собирать других на войну, распоряжаться ими. Рядом с этим надо с наименьшею затратою сил обеспечить «кормление» воинов, т. е. предоставить им самим наблюдение за выполнением земледельцами их функции или, что то же самое, передать им государственные права. Того же самого требовало и внутреннее состояние государства: отсутствие норм публичного и частного права, становление быта, размер территории, слабая заселенность ее, плохие дороги и т. д. Но, раз нельзя было удержать концентрированную государственность в форме хотя бы бюрократической монархии, спасти государственность и государство можно было лишь своего рода «растяжением государственности» в иерархически-политическую систему. Из всего этого «вытекает» определенный хозяйственный строй.

Вовсе не для «опровержения» других конструкций и для «замены их «новою» привел я этот пример, отмечающий, впрочем, нечто часто забываемое. — Я хотел лишь показать на конкретном примере ложность постановки вопроса о взаимовлиянии и взаимодействии качествований или о причинном между ними взаимоотношении. Касаясь выше (§ 3) этой проблемы, я уже указывал и на то, что «объяснение» историческое есть объяснение посредством высшего понятия. В данном случае это — субъект, всеединый и специфичный во всех трех своих качествованиях. Специфичность его отвлеченному формулированию не поддается, но символически познаваема в каждом из качествований, как то неопределимое, что позволяет ошибочно ставить вопрос о их взаимовлияниях, взаимодействиях, взаимопричинениях.

Наиболее правильным было бы под общим качествованием всегда разуметь высшую личность во всеединстве данного ее качествования. Но если внимание наше направлено не на самое высшую личность, а именно на данное ее качествование, проще и удобнее его обособить, забыв о субъекте, сосредоточиться на его моменте. Равным образом, при изучении данного качествования высшей личности удобно отвлечься и от низших личностей, его дифференцирующих, а рассматривать лишь самое дифференциацию качествования. Более того. — Может оказаться, что изучаемое нами качествование и в высшей личности есть только одна из индивидуализаций того же качествования в личностях, более, чем она, высоких. Например, наблюдая в себе религиозное качествование, я признаю в нем

индивидуализацию сначала религиозного качествования моей семьи, потом моей церкви, потом Христовой Церкви вообще. В этом случае, изучая качествование, я должен проследить в нем, но *только* в нем, раскрытие наивысшей из усмотренных мною личностей. И мне, в связи моего исследования, не столь уже важно, каковы другие индивидуализации-качествования всех других субъектов и что это за субъекты. Конечно, на самом-то деле я буду изучать некоторый всеединый субъект, раскрывающийся во всеединство его субъектов-индивидуализаций, но, — изучать только по одному его качествованию. И мне не надо от этого качествования заключать к дифференцирующим его субъектам.

Различая субъект и его моменты, мы тем самым различаем единичное и единственное, с одной стороны, и общее, как единый ставящий многие моменты акт субъекта, как формально-общее, с другой. Различая индивидуальность и качествование, мы и в первой (как в специфически-лично качествующей) и во втором конституируем понятие материально-общего. Однако, это материально-общее при более внимательном и полном изучении оказывается всеединым или, точнее, стяженно-всеединым. Тем не менее, в иных случаях нам удобнее, не вникая в природу его, обозначать его общим термином (религиозное, этическое, русское и т. д.).

Выше (§ 10) мы позволили себе назвать развитие всеединого субъекта диалектическим, отгораживаясь, однако, от толкования этого термина в смысле рационально-диалектического. Понятно, что в намеченном выше познании качествования и должен со всею яркостью выступать диалектический момент. По существу он будет не диалектикой самого качествования, но диалектикою раскрывающего в нем себя субъекта. И тем не менее, в качествовании диалектичность должна обнаружиться ярче, чем в развитии индивидуальности: и вот почему. Всякая индивидуальность известна нам в очень-очень ограниченной степени: нам трудно по тому, что мы о ней знаем, раскрыть ее стяженность в относительно развернутое всеединство. Она выражается во всеобразии своих качествований, из которых нам известны далеко не все, а известные даны с разною степенью раскрытия. Принимая во внимание, что индивидуальность неотрывна от высших индивидуальностей с разной степенью индивидуализации и дифференциации, не всегда легко установить, что из находящегося в данной личности, находится в ней как в стяженном всеединстве высших, и что ею индивидуализировано. Напротив, качествование — при указанном выше изучении его — дано во множестве индивидуальностей, как бы восполняющих друг друга. Познавая его, мы от индивидуальностей его выражающих отвлекаемся и не ограничиваем себя пределами какой-нибудь одной. Качествование дано нам полнее именно в силу его ограниченности.

На этом основан парадоксальный факт. — Сама индивидуальность иногда легче и лучше познается из одного какого-нибудь ее качествования, из ее, по выражению Тэна, «faculté maîtresse».[73] Понятно: мы лучше оцениваем и понимаем личность, когда нам известно, в какой мере ограничено и видоизменено ею то, диалектическое развитие чего мы знаем.

В связи с этим стоит еще одно обстоятельство. Мы указывали уже на значение для познания развития некоторого знания о его завершенности и усовершенности (§ 8). Изучая качествование, в силу указанных сейчас условий, мы легче и скорее приходим к идеальному его выражению, особенно когда качествование «доводит» нас до Абсолютного.

Наконец, не все, но большинство качествований поддаются рационализации. Этим, мне кажется, в значительной мере объясняется тот факт, что исходивший из государственности, как преимущественного, с его точки зрения, качествования человечества, Гегель отожествил диалектический процесс с рационально-диалектическим.

Из всего сказанного следует, что область изучения качествований — преимущественная область систематического конструирования. И в самом деле, историк конструирует «систему феодализма», которая никогда в таком виде эмпирически не существовала, но к которой эмпирия приближалась, отражаясь в уме какого-нибудь Бомануара.[74] Историк конструирует систему римского, германского, средневекового права, систему католичества, византийской религиозности, индийской философии и т. д. В чистом своем виде подобные конструкции выводят нас из области истории в область наук *систематических* и, частью, *нормативных*. Но самый момент «конструирования» необходим и в истории, для которой не случайно систематические науки являются «вспомогательными». Благодаря таким конструкциям, с одной стороны, выясняется «задание» того либо иного момента истории, причем не всегда и не необходимо абсолютное задание; — с другой — достигается понимание того, что историей «не доделано», т. е. понимание самой эмпирии, которая осуществляет «систему» фрагментарно и неполно.

Систематическая наука не произвольно конструирует. Она раскрывает высшую индивидуальность в одном из ее качествований и в ее завершенности или, если она и нормативная наука, еще и в усовершенности. Но систематическая наука всегда ограничена определенным, данным качествованием. В этом отличие ее от истории, не изучающей (в идеальном задании своем) качествования в отрыве от индивидуальности. И при всей важности систематических наук для истории, надо отметить, что в неизбежно ограниченном историческом исследовании историческая наука вынуждена система-

тизировать сама. Поскольку она изучает человечество, ей нельзя обойтись без систематических наук о религии, этике, философии, праве, хозяйстве и т. д. — иначе она должна будет оторваться от завершенного и усовершенного человечества. Но история изучает конкретно *данную* эпоху, данную индивидуальность, почему и естественно ограничение в ней систематизирующего момента. Историку феодализма важнее всего система феодализма, историку средневековой философской мысли — система средневековой философии и т. д., историку России — системы русского права, русской (конкретной) этики и т. п.; историку одного какого-нибудь средневекового города — системы его права и его хозяйства. Это не значит, что историк, чаще всего вынужденный сам конструировать систему (иначе, по существу дела, и быть не может), ограничивает себя ближайшею системою. — Она для него — момент высшей и сама индивидуализующаяся в ней высшая. Историк не поймет и не оценит нужной ему, скажем, для понимания философского развития Платона системы Платоновой философии вне системы древней философии и философии европейской и мировой, вне системы идеальной философии. Но чем выше историк подымается, тем стяженнее его знание. Идеальная философская система или система Истины важна ему лишь в меру индивидуализации ее в Платоновой системе. Ему нет надобности, по крайней мере, нет необходимости знать какие-нибудь современные частные исследования в области гносеологии и метафизики. Он должен оценить чрез отношение к абсолютной Истине то, что говорил Платон, и, чрез сопоставление системы Платона с другими историческими, определить специфичность и ограниченность платоновской концепции. На достоверности стяженного знания покоится право историка не стремиться к невозможному: к тому, чтобы сразу быть еще и философом, и юристом, и экономистом и пр. и пр. и пр.

Систематизирование, т. е. построение завершенности и совершенства данного качествования, только один момент в работе историка. Он должен еще познать конкретное развитие и не только данного качествования, но и прочих, и самой изучаемой им индивидуальности. Систематическое построение нужно ему для познания смысла и цели развития, а оно выражает и эту цель и этот смысл отвлеченно и неполно. Оно никогда не является его целью, всегда — средством; и в качестве средства не требует выражения своего в рационалистических схемах, все равно действительности не охватывающих (даже действительности качествования, не говоря уже о действительности многообразно качествующей индивидуальности). Эти схемы даже опасны, так как легко приводят к пренебрежению действительною последовательностью моментов или к ее искажению.

В работе своей историк обычно не стремится к систематическому построению качествования, довольствуясь в большинстве случаев символическим познанием нужной для него системы. Такие труды, как «Система средневекового миросозерцания», система государственного строя данной эпохи (например — «Les institutions monarchiques» *Люшера* [75]) и т. п., в историографии появляются довольно редко и не кажутся типично-историческими. Недаром *Г. Эйкен* [76] озаглавливает свою работу «История и система средневекового миросозерцания», как бы противопоставляя первую второй. Не случайно также следует признать исторически неудавшимся V том известного труда *Фюстель де Куланжа*, посвященный происхождению феодализма.[77] Казалось бы, автор поступает вполне правильно. — Сначала он дает определение феодализма, перечисляя его признаки; затем рассматривает историческое развитие, чтобы определить: когда же появилась система. Однако, именно этот вопрос «когда» глубоко неисторичен, устраняя само развитие. Помимо того, что сама система феодализма определена только путем перечисления существенных признаков, диалектически взаимно не связанных (т. е. не в смысле исторической системы), противопоставление мертвой, строго замкнутой «системы» текучему процессу делает ее для понимания процесса бесполезной. — Автор описывает патронатно-клиентельные отношения, условное землевладение в их развитии и ждет, «когда» они соединятся; но как они соединяются, откуда появляется новый момент их единства, — он не объясняет. Система не раскрывается и развивается, а сваливается с неба, потому что отъединенный момент ее никогда к ней привести не может. То же самое повторяется и в частностях труда Фюстель де Куланжа. — Что из того, что патронат был у кельтов, римлян и германцев и остался в меровингском государстве, если не показано, чем связуются и как сливаются разноплеменные по происхождению институты? Важно появление и раскрытие специфически-франкского (меровингско-каролингского) патроната. Стоило ли изучать социально-земельные отношения у германцев, чтобы сказать: «условного землевладения у них не было», и не заметить, как в дружине, во владении подаренной землей и других фактах уже заключается предвосхищающий феодализм, конституирующий его и на глазах историка развивающийся момент? Фюстель де Куланж — выдающийся историк, но в данном случае он историчен лишь в частностях своего исследования, в общем же построении безжизненно-формален.*

---

* Еще большим, удручающим формализмом и антиисторичностью отличаются работы Павлова — Сильванского [78] по «русскому феодализму», особенно его общий очерк.

С другой стороны, такой труд, как «Боярская Дума» *Ключевского*, не только историчен, но содержит в себе и систематизирующий момент, несмотря на отсутствие точных определений. Эти определения Ключевскому не нужны. Он и без них видит и показывает смысл развития, «цель» его. Всякий момент развития «диалектически» связуется с другими и выясняется в своем положении, как необходимый. Можно, конечно, упрекать Ключевского за некоторую расплывчатость, за неопознанность метода. Но, во-первых, эта неопознанность предпочтительнее «опознанности» у Фюстель де Куланжа, а, во-вторых, поставленная Ключевским цель — изобразить конкретное развитие Боярской Думы — им достигнута, теория же исторического метода его и не занимала.

21. Качествование всегда предполагает индивидуальность, субъект качествования. Существование же коллективной исторической индивидуальности твердо обосновано фактом взаимодействия конкретных индивидуумов (§§ 11, 20). Однако определение любой исторической индивидуальности и различение исторических индивидуальностей представляют немалые трудности. И тут прежде всего встречаемся мы с очевидным фактом — с равнодушием историков к поставленной нами сейчас проблеме. Хороший историк никогда не «определяет» делаемой им предметом своего изучения индивидуальности. Он изучает развитие города, например — Флоренции, Рима, Кельна, Новгорода. Но что такое «город», что он изучает: какого субъекта и в каких его моментах-качествованиях, — об этом историк и не думает. Лишь подходя к наиболее тонким и сложным проблемам, он чувствует необходимость раскрыть то «целое», которое обозначает разными терминами: собственным именем Флоренция, Кельн — заметим, сколь часто они «ведут» войны, «хотят» мира, «волнуются» и т. п., терминами «город», «горожане» и т. п. Но и в этих случаях историк ограничивает себя самым необходимым, настоятельно требуемым д а н н о ю проблемою.* Поставив в заголовке своего труда имя изучаемой им индивидуальности (например) — история Японии, немецкого народа, французского крестьянина и т. п., — историк в самом труде часто совсем и не пытается определить ее, иногда словно о ней забывает, иногда говорит о других, как будто составляющих ее коллективных индивидуальностях, но и не думает выяснять их отношения к ней.

Такое положение дела — несомненность пользования понятием коллективной индивидуальности и какое-то упорное нежелание ее

---

* См. как один из лучших образцов тактично применяемого исторического метода замечательную книгу Н. П. О т т о к а р а «Опыты по истории французских городов». Пермь, 1920.

определять — может побудить теоретика истории к весьма решительному шагу. — Он скажет, что история не должна считаться наукою, а если хочет быть ею — должна усовершенствовать свой метод. Он, может быть — теоретики вообще отличаются категоричностью и смелостью своих действий — выдумает новую науку. Однако выдуманная им новая наука так и останется теоретическим пожеланием, присоединясь к другому мертворожденному младенцу — социологии, которая, недолгое время позабавив своих ученых родителей, превратилась в игрушку для дилетантов и любителей, без достаточной подготовки, поговорить о «методах». Историки же теоретика и слушать не станут, а будут продолжать свое дело. Разумеется, никто не станет отрицать несовершенств исторической методологии: всякая научная методология несовершенна; и не менее, чем физики, историки грешат предвзятостью, приблизительностью и недодуманностью многих своих заключений. Среди них есть столь же неспособные к теоретическим заключениям люди, сколь неспособны к ним некоторые «гениальные экспериментаторы» в науках естественных. Но всякое усовершенствование исторического метода должно исходить из того неоспоримого факта, что и ныне он приводит к определенным, достоверным результатам, что и ныне историческое знание есть научное. Если так, то каким-то образом в истории «обезвреживается» и, следовательно, в практическом применении исторического метода оправдывается отмеченная нами «беззаботность». Поэтому теория истории, выяснив, *что такое* коллективная историческая индивидуальность, *как* одна историческая индивидуальность отличается от другой и *каковы* взаимоотношения между ними, должна еще показать, чем объясняется своеобразное отношение к этому «понятию» со стороны историков и в *каком* смысле желательна большая его у них точность.

Коллективная историческая индивидуальность неопределима извне. Это вытекает как из того, что она есть индивидуальность социально-психическая (§ 18), так и из неудачи всякой попытки внешне ее очертить. Отчасти мы уже уяснили себе неопределимость исторической индивидуальности извне, анализируя понятия социальной группы (§ 16). Но неопределимость исторической коллективной индивидуальности не что иное, как частный случай неопределимости всякой индивидуальности, даже конкретного индивидуума. Эта неопределимость — неизбежное следствие эмпирической ограниченности, сама эмпирическая ограниченность или стяженность. В конкретной личности нет уловимых границ между индивидуально-ограниченным и индивидуализирующеюся в ней всеединою личностью (высшими личностями). С другой стороны, в силу стяженности бытия и знания, невозможно полное постижение личности в ее диалектическом раскрытии (ср. § 12).

Мы говорим о «народе» или «нации». Но, очевидно, не географические границы, не территория — признак, отличающий данный «народ» от других народов. — Еврейский народ рассеян по всему миру и, тем не менее, он представляет собою определенное, отличное от прочих народов единство. Поляки не перестали быть одним народом от того, что территория, занимаемая ими, была разделена между тремя государствами, и как народ они количественно не увеличились и не уменьшились от того, что правдами и неправдами захватили чужие, населенные другими народами земли. Русский народ в данное время и в России и в эмиграции. Во время войны обнаружилось выхождение германского народа за пределы его территории, найдя себе любопытное и заслуживающее внимания выражение в теории двуподданства.[79] Наивное и совсем не историческое отожествление народа с территорией и государственностью, причем придавалось значение то той, то другой, привело к одинаково нелепым и гибельным последствиям и в эпоху Венского Конгресса и в эпоху Версальского мира. «Самоопределение национальностей» — какой нелепый, дикий принцип, когда не отдают себе отчета в том, что же такое «национальность»! Право, этот принцип в такой смутной форме не менее нелеп, чем принцип интернационала. Оно и понятно — не понимающая того, что представляет собою историческая индивидуальность, эпоха во всем и везде будет этого не понимать.

Если народ нельзя определить границами занимаемой им территории или объемлющею его часть, иногда же и части других народов, государственностью, его нельзя определять и с помощью биологических или антропологических признаков. По крови своей и Александр III и Николай II больше немцы, чем русские и русской «природы» их не спасти сомнительного свойства гипотезами об адюльтерах в царствовавшей русской семье и грехе матушки Екатерины. Но и по внешнему виду (!), и по характеру оба — типично русские люди. Национально-русскими чертами являются и чрезмерная деликатность и лукавство, связанное с нею, и равнодушие и пассивная покорность судьбе у Николая II. Можно говорить о том, что он являет собою *плохой* русский тип, примерно соответствующий типу интеллигента конца XIX — начала XX века, но не видеть в нем русского человека нельзя. Единоутробные и единокровные братья, сыновья русского отца и матери-немки, один — типичный русский человек, по-русски бытующий и думающий, русский патриот и немцеед, другой такой же яркий представитель немецкого народа.[80] Более того, сколько чистокровных немцев становились подлинными русскими государственными деятелями, патриотами и русскими людьми, и сколько коренных русских людей онемечивалось или офранцуживалось до полной утраты всяких национальных черт!

Ни территория, ни государственная принадлежность, ни кровь и антропологический тип, ни быт, ни даже язык сами по себе не являются признаками, отличающими представителя одной нации от представителя другой. Однако национальность в каком-либо из этих и других, не перечисленных нами признаков, сказывается иногда в одном, чаще во многих. И сказывается она не в чистом факте подданства, происхождения или быта, а в особом качестве этого факта. Очевидно, конституирующий национальность принцип мы и должны искать в особом трудно определяемом качественном отличии ее, которое может индивидуализироваться в разных проявлениях.

Всякая историческая индивидуальность или личность определяется не извне, а изнутри, из нее самой. Всякая личность — всеединство своих моментов, и всеединство конкретное, стяженно обнаруживающееся в каждом своем моменте, в каждом акте индивидуализации себя или качествования высшей личности. Если ограничить себя только данною личностью, нельзя в моменте отличить ее от высшей личности. Но если качествование высшей личности противостоит индивидуализированию его низшею, как стяженное всеединство своему моменту, или если высшая личность противостоит низшей чрез взаимоотношение низших, различие между высшей и низшей личностями устанавливается без особенного труда. И вместе с тем данная личность уясняется как особая индивидуализация высшей, отличная от других индивидуализаций — других подобных ей личностей.

Личность данного народа, данной социальной группы и т. п. познаваема и определима чрез противопоставление ее хотя бы одной из личностей того же порядка, т. е. чрез противопоставление ее другому народу, другой социальной группе и т. п. Такое противопоставление уже предполагает и содержит в себе противопоставление данной личности еще и высшей, которая индивидуализируется и в ней и в других личностях того же порядка (например, социальной группы — народу, народа — культуре и т. п.).

Противопоставление личности другим личностям того же порядка не что иное, как противопоставление одной индивидуализации другим на основе стяженно познаваемой высшей личности, в них выражающейся. Противопоставление личности высшему субъекту есть противопоставление ее, как индивидуализации или момента, ему, как порождающему ее стяженному всеединству.

Всякую историческую личность мы познаем не отвлеченно, но — как стяженное всеединство, индивидуализируемое и символизируемое этим, другим, третьим моментом своим, и как стяженно содержащую в себе все высшие личности. Мы не противопоставляем отвлеченного русского человека отвлеченному немцу, но всегда —

этого русского человека *этому* немцу. Равным образом мы противопоставляем *этого* буржуа *этому* рабочему, а не буржуа вообще рабочему вообще. Однако, противопоставляя конкретных людей, мы опознаем их как индивидуализации или символы высших личностей. Поэтому, противопоставляя данного русского человека, например — Столыпина, данному немцу, например — Бисмарку, я в них противопоставляю русского вообще немцу вообще. И если даже я стану проводить отвлеченную параллель между русским и немецким народами, т. е. между русским и немцем «вообще», я, при первом же требовании точнее выразить свою мысль, неизбежно обращаюсь к конкретным индивидуумам, замечаю, как они давно уже стоят на периферии моего сознания, как я их извлекаю из тех стяженных всеединств, которые называю русским и немецким народами.

Точно так же, и противопоставляя низшую личность высшей (класс — народу, народ — культуре), я произвожу противопоставление в самом конкретном индивидууме. Именно в этом человеке, в Толстом, в Пушкине, дано мне противостояние русского дворянина (дворянского сословия) русскому народу, русского народа — христианской культуре.

Я не хочу сказать, что мы не познаем ничего, кроме конкретных индивидуумов. — Коллективная историческая личность дана нам и является предметом нашего познавания. Но она дана не в отъединенной конкретности, не в отвлеченности, а — как стяженное всеединство. Она не познаваема иначе, как символически, т. е. чрез свои индивидуализации, в каждой из них, в их соотношении и в их всеединстве, эмпирически всегда стяженном. С другой стороны, всякий конкретный индивидуум содержит в себе высшие личности, будучи стяженным их всеединством. Итак, говоря о личности, о познании личности, я не говорю о чем-то существующем вне качествований. Индивидуально-личное и есть своеобразное качествование (ср. § 20), которое не нарастает на общее качествование высшей индивидуальности (это «общее» конкретно лишь как всеединство своих индивидуализаций), но индивидуализует его. Индивидуально-личное не есть особое качествование наряду с теми, в которых оно качествует. Индивидуально-личное и есть они сами как индивидуализация стяженного их всеединства. Оно есть качествование высшей личности, но не общее, не отвлеченное, а всеединое в индивидуализациях своих качествование, как момент отличное от других качествований-индивидуальностей той же высшей личности.

При каких условиях познание мною исторической личности было бы полным и совершенным? — Оно полно и совершенно, если я познаю данную личность (народ), как конкретное всеединство

всех индивидуализующих его групп, а каждую из них — как всеединство составляющих, индивидуализирующих ее конкретных индивидуумов, если, далее, я познаю данную личность (народ), как один из моментов высшей личности (культуры), всеедино-конкретной, и познаю последнюю, которая ведь тоже — момент высшей. Очевидно, подобное знание выходит за пределы человеческого ума, не соответствуя ограниченности эмпирии. На самом деле, я познаю данную личность (народ), как стяженное всеединство, раскрывающее мне себя лишь в немногих своих индивидуализациях, в немногих группах, и познаю эти немногие группы как такие же стяженные всеединства, индивидуализирующиеся каждая в немногих индивидуумах. Равным образом в стяженности и немногих индивидуализациях, преимущественно же в изучаемой мною, познаю я и высшую личность (культуру). Я познаю народ как стяженное всеединство. Что это значит? — Это значит, что я познаю несколько его индивидуализаций-личностей; в сословной монархии конца Средневековья — правящий слой, дворянство и духовенство, буржуазию и крестьянство. Я усматриваю, как каждая из этих личностей по-своему качествует: выполняет определенную хозяйственную, социальную и политическую функцию, обладает своею религиозностью, своею идеологией и т. д. Но вместе с тем я усматриваю, что качествование каждой из них взаимодействует с качествованиями других, заставляя предполагать единство их в народе, и что всякое качествование, при всем отличии своем от других, действительно есть только индивидуализация «общего», народного. Я с уверенностью смогу сказать это, когда сопоставлю данный народ с другим народом той же культуры и благодаря такому сопоставлению сумею выделить отличное, специфическое. Но могу ли я выразить общим понятием то, что называю народным? — Нет. Я могу показать эту индивидуализацию народного (скажем, в духовенстве или во дворянстве) и сказать: в ней дано специфически-народное, она символична, постарайтесь за нею или в ней уловить искомое специфическое, которое по-иному выражается в той индивидуализации (скажем, в правящем слое, в крестьянстве). Конечно, я не ограничусь одним описанием моментов: я укажу еще их своеобразное соотношение, их сосуществование и последовательность. Иными словами, я дам *историческое повествование*. Оно не будет, разумеется, исчерпывающим, но оно позволит от специфичности качествований, их взаимоотношения и развития тех и другого заключить к личности народа. Если мое повествование будет убедительным, если выяснит оно специфичность народа в индивидуализации его на такие именно личности, в таком-то их взаимоотношении и развитии, цель моя достигнута. Но очевидно — если я попытаюсь заменить неполное и стяженное мое познание отвлеченною формулировкою свойств на-

рода, я не достигну большей полноты и ясности, а вероятнее всего — создам мертвую схему. Усовершение моего познания не в абстрагировании, а в преодолении стяженности его. А оно стяжено больше, чем неизбежно, не только в отношении к народу, но и в отношении к призванным его символизировать низшим личностям. — Каждую из них (и дворянство, и духовенство и т. д.) я должен рассматривать так же, как рассматривал народ. — Они суть стяженные всеединства (скажем для простоты) индивидуумов. Каждую из них я могу понять только чрез индивидуумов, входящих в нее, ее выражающих. Точно так же и взаимоотношения и специфические их качествования становятся понятными чрез нисхождение в индивидуумов. В индивидууме, в конкретной личности (опять-таки познаваемой с разною степенью конкретности) историк находит и самое высшую индивидуальность и ее индивидуализацию и отношения к другим индивидуализациям.

В конкретной личности обнаруживается реальное взаимоотношение с другими, такими же, как она, и высшими личностями. Это возможно именно потому, что всякая конкретная личность — момент всеединства и стяженное всеединство. И познание мною всеединства, индивидуализированного и стяженного в других конкретных личностях, есть познание его не со стороны, не извне, но — во мне самом, в моей личности и, следовательно, в самом всеединстве. Я познаю раскрывающееся в другой личности всеединство и ее самое не путем заключений по аналогии, не конструируя копии их с помощью моего воображения, а непосредственно. Этим нисколько не отрицается необходимость сочетания непосредственного восприятия со всем тем внешним, из чего обычно пытаются познание другой индивидуальности вывести. — Мы не познаем чужой душевной жизни без сопутствия нашего познавания физическими и физиологическими процессами, не пользуясь органами чувств. Но если физическая и физиологическая сторона для познания иного необходима, она этим еще отнюдь не обосновала своей достаточности. И всякая попытка признать ее достаточною неизбежно приведет к репрезентационизму и отрицанию объективной ценности знания. Мы не в состоянии опознать в данном индивидууме, как символе, высшую индивидуализующуюся в нем личность, ее диалектическую идею, не сопоставляя его с другими подобными ему индивидуализациями высшей личности. Но отсюда не следует, что процесс нашего познания является индуктивным обобщением, всегда неполным и связанным с количеством наблюдений. Чем шире наш кругозор, чем больше наблюдаемых нами индивидуализаций высшей личности, тем лучше. Однако не в наблюдаемых индивидуализациях, не в количестве их и не в процессе отвлечения заключается основание наших выводов. Оно в усматриваемой, с помощью сопостав-

ления индивидуализаций высшей личности, самой диалектической ее природе.

Для уяснения проблемы важно не забывать о стяженности познания, о том, что стяженное не становится от стяженности своей необоснованным. — Я познаю (чрез переживание его во мне) какой-нибудь процесс развития, в котором — допустим — особенно значительными являются два момента m_1 и p_3. Необходимая связь их несомненна для меня в силу того, что оба они суть моменты объективного непрерывного процесса. Схематически это можно изобразить следующим образом. — Объективный процесс, разложенный на моменты, есть: $m_1—m_2—m_3—n_1—n_2—o_1—o_2—o_3—p_1—p_2—p_3—p_4$. Но каждое m — индивидуализация M ($M = m_1—m_2—m_3—\ldots$), каждое n — индивидуализация N ($N = n_1—n_2—\ldots$) и т. д. Поэтому, собственно говоря, я познаю M ($m_1—m_2—m_3—\ldots$)—N ($n_1—n_2—\ldots$)—O ($o_1—o_2—\ldots$)—P ($p_1—p_2—p_3—p_4—\ldots$), причем внимание мое может сосредоточиться и только на M—N—O—P, т. е. на высшей индивидуализации. Предположим теперь, что конкретный процесс дан мне лишь как $\ldots—m_2—n_1—n_2—\ldots—p_3—p_4$. Это значит, что на самом деле я познаю его как Mm_2—N ($n_1—n_2—\ldots$)—O—P ($—p_2—p_3—\ldots$), причем M, N, O, P суть стяженные всеединства, известные мне, как и связь их, не только в данном конкретном процессе. Ведь M есть и $m_4—m_5—m_6—\ldots$, N есть $n_3—n_4—\ldots$ и т. д. В данном конкретном процессе мне, например, совсем не дано O и я вынужден лишь предполагать его между N и P и символически-художественно его конкретизировать (как, скажем Oo_6). Но мне дано оно в другом процессе — N ($n_5—n_6—\ldots$)—O ($o_7—o_8—o_9—\ldots$)—P ($p_{10}—p_{11}—\ldots$). Возможно еще, что мне конкретно даны всего два момента — $m_2—p_3$. — Тогда я познаю их необходимую связь чрез обращение к непрерывному процессу Mm_2—N—O—Pp_3 а процесс M—N—O—P для меня несомненен, хотя и является стяженным и даже не всегда символически-художественно конкретизируется мною (§ 14).

Приведенные соображения исключают репрезентационизм и субъективизм. Они обосновывают объективную ценность исторического знания и тогда, когда оно актуализует развитие высшей личности, индивидуализировавшееся лишь в немногих моментах. Надо только остерегаться психологизирования и не сводить описанный сейчас познавательный процесс к психологическому воображению себя человеком вообще, к психологически-эмпирическому истолкованию вполне законной и дающей свои определенные плоды «робинзонады». Даже допустив, что я *могу* вообразить *себя* «отвлеченным человеком», я еще нисколько не объяснил, на чем покоится и чем обоснована необходимая связь друг с другом *отвлеченных* моментов *отвлеченного* развития в *отвлеченном* человеке.

Историк объясняет русскую февральскую революцию 1917 г., указывая, как на одну из причин ее, на голод. — Он усматривает (если выразить его «объяснение» более точно) голодные волнения в Петербурге, т. е. называет этим именем некоторое качествование петербургского населения, выразившееся в «хвостах» перед лавками с хлебом, в возбуждении стоявших в очередях и т. д. Но этого мало. — Историк знает, что среди возбужденных толп часто слышались обвинения правительства в организации голода, знает что они нашли себе отражения в таких-то и таких-то газетных статьях и публичных выступлениях отдельных лиц. Ему, далее, известно, что эти обвинения, как бы ставшие осязательными в факте голода, лишь конкретизировали признание правительства неспособным управлять страною, изменившим ей. Таким образом, указывая на голод, историк вовсе не мыслит отвлеченного голодания петербуржцев, но — голодание и голодное недовольство, как один из моментов революционного и бунтарского качествования вообще. При этом он относит и голодное недовольство и революционность к высшему субъекту, может быть, несколько неуклюже называя его «Петербургом» или даже «революционным Петербургом», хотя знает лишь единичные конкретные факты. Но что само по себе значит недовольство, революционность того, другого, третьего индивидуума, сочувственное восприятие его революционности другими в нескольких известных историку случаях? — Он сам видел «хвосты» (сколько именно?) изголодавшихся (только ли голодные стояли в этих хвостах?) людей. Он сам читал в газетах о недостаточном подвозе хлеба, слышал от кого-то, как разгромили на базаре лавку и ругали царя. На каком же основании он «обобщает»? Ведь в качестве имеющего общее значение факта установим, пожалуй, только факт недостаточного подвоза хлеба. Но из него еще не вывести голодания большинства и, во всяком случае, не вывести революционного качествования голодания: при большевиках более жестокий голод революционно не качествовал.

В феврале наблюдалось революционное голодание. Видя простого человека, ремесленника или рабочего, неизвестного нам, случайно с нами повстречавшегося и революционно настроенного, мы были убеждены, что перед нами не индивидуальный только случай. Сопоставляя его с другими, нам известными — с недовольством и революционностью того, другого, третьего, ранее совсем не революционно настроенного рабочего, вполне лояльных ранее приказчиков и кухарок, мы усматривали в единичном случае не качествование индивидуума, а качествование высшей личности, выражавшееся, в частности, и в нем. Мы говорили: «Революционное настроение растет, в голоде все обвиняют правительство». — Помилуйте, отвечали нам, почему же все? — «Посмотрите в газеты», возражали мы, «хлеба

недостаточно: большинство голодает. Посмотрите на «хвосты» у лавок: таких раньше никогда не было». — Хорошо, но причем же тут революционность? Рабочие всегда были смутьянами. Агитаторы всегда пользовались всяким удобным случаем. Из чего Вы заключаете, что революционное настроение растет? — «А послушайте-ка, что говорят в «хвостах!» Вчера я проходил мимо одного и слышал: какой-то приказчик из галантерейного магазина поносил царя. — Случай небывалый! А остальные, и бабы, и чиновники, ему поддакивали. Уж если бабы и приказчики настроены революционно, значит дело плохо: значит суть не в смутьянстве рабочих, а в общем настроении. Бунтовать захотели те элементы, которые были опорою порядка; самые лояльные или сочувственно и мрачно молчат или боятся возражать. Я слышал от своей кухарки, как сегодня утром все набросились на одного «защитника порядка»: еле ноги унес».

Так мы рассуждаем в жизни, так же рассуждает историк. Конечно, и мы и он не гарантированы от ошибок; но у нас есть средства борьбы с ними — с одной стороны, оправдание последующими событиями, с другой, расширение и уточнение нашего опыта. Но совершенно ясно, что дело совсем не в «обобщении». — Мы приходим к признанию революционности голодания у какого-то высшего субъекта не потому, что его самого, отвлеченного, видели, и не потому, что построили его, как отвлеченное «обобщающее» все единичные случаи понятие. Тогда бы наша «inductio per enumerationem simplicem» [81] дешево стоила, а наша уверенность, что «все» готовы к революции, была весьма необоснованной. Единственный общий факт — голод — сам по себе ничего не значит и не о нем идет речь. — В некоторых индивидуумах, благодаря сопоставлению их с другими, мы *усмотрели* качествование высшей, индивидуализирующейся в них личности. По индивидуальным проявлениям, как по символам, мы познали это многоединое качествование и его необходимую диалектику. Именно познание его качествованием высшего, многоединого субъекта и выражается в нашем ожидании и предположении, что «все» революционно настроены и не остановятся на словах. Точнее это надо формулировать так: многоединый субъект стремится революционно качествовать во всех своих индивидуализациях, т. е. во всяком индивидууме готова обнаружить себя революционность. Революционное качествование высшего субъекта познается нами чрез некоторые его индивидуализации в его стяженности, как «общее». Но он сам совсем не отвлеченно-общий субъект, качествование его совсем не отвлеченно-общее, а мы вовсе не «воображаем» себя каким-то «революционным петербуржцем вообще». Вообразить себя «человеком вообще» просто невозможно. Мы в себе самих стяженно познаем высшего субъекта, который выразил себя в других.

Нам все-таки будут возражать, что в данном случае перед нами самая обыкновенная «inductio per enumerationem simplicem». Возражатели должны прежде всего помнить, что рассмотренный нами пример типичен для исторического познания. Если он — плохая эмпирическая индукция, вся историческая наука не более, чем совокупность таких индукций, от множественности не улучшающихся. Сверх того возражатели всего нам не объясняют. — Совершившийся факт русской революции представляется нам эмпирическою данностью. Почему же после анализа его, характер которого достаточно пояснен в нашем примере, но который, конечно, должен быть полнее, эта эмпирическая данность факта становится для нас «понятною», даже «необходимою»? «Понятность» и «необходимость» исторического процесса, поскольку он является и фактом исторического знания, специфичность исторического факта, как познанного, нечто совсем новое. Специфичности этой не вывести из факта индукции. Ведь мы же знаем все ее несовершенство, всю ее неполноту. И ни на какие законы мысли здесь ссылаться нельзя, потому что речь идет о познании конкретного. Не объяснить нашим противникам и того, на каком основании от единичных фактов мы заключаем ко «всем», а если и не ко «всем», так к преобладающему большинству. Не объяснить им и «метафоричности» нашего изложения. Почему, в самом деле, говорим мы о «революционном Петербурге»? И заметьте, что «революционный Петербург» вовсе не совпадает со всеми петербуржцами и мы отлично знаем: очень многие из петербуржцев сидели дома, сочувствуя, а многие и негодовали в глубине своей души или отчаивались, не решаясь все же «бороться со стихией» (ср. § 16).

Но нельзя ли ближайшим образом выяснить, на чем покоится указанная сейчас специфичность («понятность», «убедительность», «необходимость») познанного исторического факта? Мне кажется, что все предшествующее изложение некоторый ответ на поставленный нами вопрос дает. — Познается ли развитие данного конкретного индивидуума или коллективной исторической индивидуальности, неизбежно в эмпирии и эмпирическом познании стяженной в немногих индивидуализациях, познается ли развитие с большою степенью конкретности или с большою степенью стяженности, — оно всегда познается, как непрерывный процесс и обнаружение всеединого субъекта. Восприятие исторического процесса в эмпирии всегда неполно и всегда — восприятие чистой, необоснованной данности. Мало того — исторический процесс воспринимается как бы разъединенно: в своих отрываемых друг от друга моментах. В историческом познании мы преодолеваем эту разорванность, возводя моменты к общему субъекту, уже *непрерывно* развивающемуся, и его таким образом познавая. Низшею степенью такого преодоления

является уже само установление причинной связи. Познав непрерывность процесса, мы тем самым познали его как актуализацию всеединого субъекта и как актуализацию необходимую в известном нам, возможную еще в неизвестном. Это понимание процесса в смысле непрерывного саморазворачивания субъекта я и называю диалектическим пониманием. Пожалуй, природа его недостаточно ясна в приведенном и анализированном выше примере. Она несравнимо яснее и очевиднее там, где субъект предстает перед нами в многообразии своих качествований. Тогда разные качествования в специфичности своей уясняются как проявления одного субъекта. Так мы усматриваем русский народ и в его литературе, напряженно идеологической, и в его общественных течениях, и в отношении его к государству и характере его государственности, и во всем остальном. Не стану приводить здесь конкретные примеры. Желающий сможет найти их достаточно в блестящем труде Шпенглера, в его иногда парадоксальных, но почти всегда метких сопоставлениях. В применении к частной области то же самое сделано в моей «Культуре Средних Веков», где дана попытка «диалектического истолкования» не только «статики», но и «динамики» исторического процесса. А при более внимательном чтении легко найти подтверждения и примеры защищаемых здесь мыслей в любом *историческом* труде.*

22. Итак, коллективная историческая индивидуальность определяется не путем ограничения ее извне, не посредством перечисления ее актуализаций, описания места и времени ее проявления в эмпирически-ограниченном бытии. Эмпирические обнаружения ее, которые непременно суть обнаружения в конкретных индивидуумах или качествованиях их и непременно определены координатами времени и пространства, тем не менее, являются единственным путем к ее познанию и определению. Равным образом лишь чрез противостояние ее в конкретных индивидуальностях другим коллективным индивидуальностям и чрез противостояние самих конкретных личностей друг другу, достигается ее определение. Историк не чувствует нужды в коллективной индивидуальности, пока не столкнется с проблемою взаимодействия конкретных личностей, а с ней он столкнется на первых же шагах своего исследования. Историку не важно «определение» коллективной личности, пока

---

* Позволю себе, как на образец применения того же метода в области специальных исторических изысканий, указать на свою статью «Вальденсы до 1218 г.» в XV т. «Исторического обозрения». Очень много ценных комбинаций и иллюстраций можно найти в большой работе E. Troeltsch'a «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen».[82]

она в конкретизациях своих не противустанет конкретизациям других. Ему не важно и бесполезно отвлеченное ее определение.

Как познание конкретной развивающейся личности, так и познание развивающейся коллективной личности заключается в том, что простая данность развития постигается в ее необходимости, несомненности. А это значит, что в познающем раскрывает себя сама личность, в частности, высшая коллективная личность, как всевременное и всепространственное единство своих сосуществующих и последовательных качествований, из которых реально даны познающему, «наличны» лишь некоторые в конкретных индивидуализациях. Такое познание по разъединенным и немногим индивидуальностям возможно потому, что каждая есть символ: и момент и стяженное всеединство высшей личности, реальность в качестве момента, стяженность в качестве символа. И познание стяженности не есть потенциальность, а нечто большее, хотя и не актуальность. Стяженность уже содержит в себе направленность к специфическим индивидуализациям, их специфичность и порядок. Она развертывается из себя самой, природно, и находит себя, как познаваемая, в ряде новых моментов. Это самораскрытие стяженности я и называю диалектикой, которая лишь весьма несовершенно может быть выражена как рационализированный диалектический процесс или как систематическое единство. И если даже в познании качествований высшей индивидуальности мы должны были признать систематизирование только одним из моментов исторического построения и отграничить историю от наук систематизирующих (§ 20), тем более надо ограничить роль систематизирования в применении к индивидуальности.

Исходя из раскрывающегося в познании стяженного всеединства, как бы «только познавательно» восполняя эмпирически осуществленное, мы познаем идеал или усовершенность данной личности в частности — коллективной — познавательно актуализируем стяженно-всеединое бытие ее в «этом» моменте. Однако всякое познание наше остается стяженным: мы смутно и в общих очертаниях познаем идеал и завершенность, неполно вспоминаем и с еще меньшею полнотою и ясностью предвосхищаем. Тем не менее, наше стяженное знание достаточно для того, чтобы узнать в эмпирии индивидуализации изучаемой нами личности и отграничить ее от других, т. е. ее определить.

Если взять любую конкретную личность, в ней индивидуализуются все высшие личности и, по самой природе своей, не последовательно, а сразу, не резко-различимыми слоями, а как бы одна в другой, или все в одном центре. Чтобы отличить в конкретном индивидууме его индивидуальное от высшего, необходимо сопоставить его с другими. Но такое сопоставление даст нам лишь

всеединство в индивидууме высших личностей вообще. Для различения между ними нужны дальнейшие сопоставления, приводящие к их познанию. Если историк ограничил свою задачу изучением, скажем, социальной группы, ему едва ли придется часто выходить за ее границы, а когда и придется, то, наверное, не дальше народа или нации. И народ понадобится ему только в связи со взаимоотношением изучаемой социальной группы с другими, а сам по себе внимания его не привлечет. И не станет историк определять в этом случае народа, если только социальная группа, изучаемая им, не приходит в столкновение с социальными группами другого народа. Но это не означает, будто историку в изучаемой им группе не даны высшие индивидуализирующиеся в ней личности: ему даны в ней и народное, и присущее данной культуре, и общечеловеческое. Он только *не различает* в группе качествующих в ней индивидуальностей, всех их покрывая общим именем коллективной личности. Он пользуется, может быть, и всеми ими, но для объяснения изучаемой. Поскольку историк указанным образом ограничил свою задачу, ему большего и не надо: достаточная для его целей степень точности достигнута. Так изучающий дисперсию света в разного рода среде физик не обращает внимания на точный химический анализ среды.

Эти соображения до некоторой степени объясняют и оправдывают отмеченную нами «беззаботность» историков, не склонных точно определять изучаемые ими коллективные индивидуальности (ср. § 21). Сверх того, как мы видели, само познание историческое, будучи эмпирически стяженным, стремится к всеединому познанию, а не к суррогату и ограничению его — к познанию отвлеченному. Оно прибегает к последнему лишь в меру необходимости и удобства: и оно ближе к своей цели в приемах, применяемых историком. Но следует выдвинуть и еще один ряд соображений, тоже «оправдывающих» метод историка и важных сами по себе.

Всякая историческая личность, индивидуальная или коллективная, эмпирична: она *становится* и даже *ограниченно становится*. Это значит, что она делает собою, поглощает другие подобные ей личности, и делается ими, т. е. уничтожает их и в них погибает, причем и самоутверждение ее и самоотдача являются эмпирически разъединенными моментами онтологического двуединства. Мы, мне кажется, никогда серьезно не задумываемся над такими фактами, как стремление всякого народа, всякого класса к самоутверждению за счет других. Весьма наивно мы различаем между шовинизмом и «здоровым национализмом», который будто бы заключается в том, чтобы жить самому, не мешая жить другим. Мы уповаем на то, что возможно сговориться, возмущаясь несговорчивостью эмпирических народов и классов. А между тем несом-

ненно, что всякий «здоровый» народ в развитии своем всегда инстинктивно стремится поглотить другие. Разве не говорят нам об этом все известные нам крупные исторические индивидуальности: и Египет, и Вавилон, и Китай, и империя ацтеков, и Эллада, и Рим, и вся европейская история? Невозможно эмпирическое существование большого народа без порабощения и поглощения им других. Попытайтесь мысленно устранить насилия, завоевания и грабежи из европейской истории. Что тогда останется от любого европейского государства? Ведь не необходимая же самооборона «собирание земли Русской»? и всякое государство создано войнами. Я согласен, пожалуй, что пока России Константинополь не нужен (она его и не получила). Но могла ли Германия сохранить себя, не начав войны? — Ее бы через несколько лет без особенных затруднений поработила перевооружившаяся Антанта, руководимая Англией. Можно во многом обвинять немцев, но надо понять и трагедию германского народа, вынужденного расширяться и утверждать себя тогда, когда все места под солнцем уже были заняты и занявшие с вожделением смотрели на немецкие земли. В эмпирически ограниченной действительности самоутверждение всегда исходит от личности, самоотдача — никогда. В эмпирии только насилием над другими «сознательно» утверждает себя и развивается всякая личность. Воля к самоутверждению за счет других, т. е. уничтожение других, поглощение их в себе, — несовершенно выражает онтологическое стремление всякой индивидуальности быть всем. И она смутно следует своему порыву, чувствует его правду. Но только ценою больших страданий и потрясений может личность понять и оценить смысл самоотдачи и умирания, да и то (как показывает хотя бы пример Польши) на недолгое время.

Когда аббат Сийес уверял, что «третье сословие» может быть всем, а хочет быть кое-чем,[83] он только неправильно расставлял глаголы: буржуазия, как и всякий класс, хотела и стремилась быть всем, а могла быть только кое-чем. В этом отношении очень показателен социалистический идеал (поскольку он является идеалом рабочего класса). Он выражается в стремлении рабочего класса уничтожить и растворить в себе все прочие и в явном отожествлении будущего пролетариата с обществом.* И стремление пролетариата к такому самоутверждению, сказывающееся и в увлечении социалистическим идеалом, и в примитивной зависти или желании

---

* Довольно удачно выразил как-то эту мысль в применении к искусству Троцкий. Он заявил, что не понимает, какое может быть особое «пролетарское» искусство. — Пока пролетариат не создал нового общества (т. е. не стал им), у него никакого своего искусства нет. Когда же будет новое общество и новое искусство, не будет уже пролетариата.

жить по-барски, вполне естественно. Едва ли оно «сильнее», чем стремление к тому же со стороны буржуазии XVIII в. или землевладельческого класса в более ранние эпохи. Оно только выражается резче, элементарнее и угловатее, что объясняется и сравнительно низким умственным и нравственным уровнем идеологов рабочего движения и самих рабочих и типичностью именно рабочего класса для культуры современной Европы. — Наша эпоха — время рабов Природы и Материи, рабов, которые, чрез рабствование Материи, застывшей в машинах, пытаются овладеть Материею в Природе и попадают лишь в худшую от Материи зависимость. Это именно ярче всего и выражается в рабочих, в способной выполнять лишь чужую и неведомую ей организующую мысль массе: в рабочем движении преимущественно качествует наша эпоха.

Но если коллективная историческая личность стремится стать всем, она становится лишь отдавая себя всему, теряя свою личность. Так побеждающие греков римляне теряют свое лицо — эллинизуются, погибают в эллинстве. Так буржуазия XVIII в. теряет себя в освоении дворянской культуры и тянется в знать. Так рабочие при первой же возможности становятся собственниками, буржуа, перестают быть собою во внешнем освоении и рабском воспроизведении «буржуазной» культуры.

И самоутверждение исторической индивидуальности и самоотдача ее — ограниченно-эмпирические выражения некоторого онтологического факта, эмпирически друг друга обуславливающие. Будучи моментом всеединства, каждая индивидуальность должна и быть и не быть и становиться, т. е. переходить от небытия к бытию. Она должна выразить всеединство в своем особом качествовании, т. е. своим личным качествованием заменить все другие, и должна отдать всеединство, выражаемое ею, другим индивидуальностям для других личных качествований. Так необходима смена, взаимовытеснение моментов одного порядка, причем все они, возникая и не возникают, погибая и не погибают чрез сохранение в индивидуальности, их объемлющей и содержащей. В становящейся эмпирии мы никогда не наблюдаем момента иначе, как в состоянии перехода; в эмпирии несовершенной нет и не может быть полноты развития. Нам всегда дано недостаточно актуализированное, стяженное всеединство в состоянии неполного перехода друг в друга его моментов и неполного становления каждого из них.

Отсюда ясно, что мы в состоянии познать и определить индивидуальность, исходя из стяженно и смутно постигаемых нами (по отдельным символическим обнаружениям) ее завершенности и ее идеала. Но мы не в состоянии провести точные границы между моментами, сказать относительно любой индивидуальности, что она вполне себя выражает и вполне в себе актуализует ту либо

иную высшую индивидуальность. Говоря конкретно — всякий русский немного и немец и француз, всякий рабочий немного и буржуа, и обратно.

Для правильного понимания всего этого необходимо ясно представлять себе строение всеединства, постоянно и невольно искажаемое нами. — Исторические личности находятся друг к другу в некотором иерархическом отношении, так что всякая личность данного порядка индивидуализирует личность высшего. Но нет коллективной личности без индивидуализации ее в конкретных личностях. Если мы возьмем социальную группу (например — социальный класс) данного народа, она должна быть понята нами как конкретное всеединство выразивших ее индивидуумов, из которых в одних она полнее, в других стяженнее и потенциальнее. Однако, стяженно и потенциально она не только в тех индивидуумах которых мы эмпирически в нее включаем, но и во всех прочих, во всех индивидуумах данного народа. Возьмем другую группу, другой класс, эмпирически отрицающий первый. Эмпирически эта вторая группа выражена во всеединстве других индивидуумов, не тех самых, что и первая. Но стяженно и потенциально она находится и во всех индивидуумах первой, что иногда даже эмпирически обнаруживается. Чем иначе на основе теории всеединства объяснить эмпирически не редкий переход индивидуума из одного класса в другой или промежуточное социальное положение, которое не позволяет отнести индивидуум к тому либо иному классу? В индивидууме первого класса мы наблюдаем относительно полную и яркую индивидуализацию его класса при стяженной и потенциальной наличности второго, так что он второго класса и не индивидуализирует. В индивидууме второго класса перед нами обратное явление. Наконец, в индивидууме, занимающем промежуточное положение, мы наблюдаем или потенциальности обоих классов или сосуществование их обоих, может быть — борьбу и переход друг в друга.

Обе рассматриваемые нами социальные группы, оба класса, — индивидуализации высшей личности, народа. Народ может существовать лишь как их двуединство, т. е. весь он должен быть и не быть и первою и второю. Эмпирически это, конечно, не достигается. Но эмпирически народ, который должен быть и всеединством всех включаемых в него индивидуумов, индивидуализуется в них чрез стяженную индивидуальность социальной группы. И если, как в третьем из приведенных выше случаев, в данном индивидууме все социальные группы одинаково стяженны и потенциальны, одинаково непознаваемы, этот индивидуум будет выражать народ, не выражая ни одного из его классов. Разумеется, взятый нами случай абстрактен — эмпирически можно говорить лишь о приближении к нему.

Но даже в абстрактной чистоте своей он не вынуждает к гипотезе непосредственной, внеклассовой индивидуализации народа: в индивидууме посредствующие индивидуальности существуют, только существуют стяженно, почему и сам индивидуум в известном смысле стяженнее, беднее выражает народ, чем личности с ясною классовою принадлежностью. Я понимаю, что высказанное сейчас утверждение вызывает чувство некоторого протеста, обоснованного ограниченностью всякого яркого представителя какой угодно социальной группы. Но дело тут в недоразумении. Идеально выражающий свой народ индивидуум должен актуализировать в себе все его социальные группы, т. е. быть и землевладельцем, и буржуа, и рабочим, и крестьянином, не обладая в то же время ограниченностью каждого из них. Такой индивидуум, «примиривший» в себе социальные противоречия, возвысившийся над ограниченностью каждой социальной группы, но не оставивший в себе нераскрытою ни одной из них, разумеется, выше любого представителя только одного класса. Но такого индивидуума эмпирически мы не знаем, и эмпирически он невозможен. Напротив, индивидуум, стоящий вне классовых противоречий, равнодушный к ним, обладает лишь стяженным единством социально-дифференцирующейся личности. У него нет социальной вражды и социальной исключительности, но у него нет абсолютно важного качествования: социального дифференцирования. В нем есть единство, но единство потенциальности. Он аскет, отвлеченное от жизни существо. Усматривать в нем идеальное социальное бытие столь же ошибочно, как усматривать идеал разумно-деятельной жизни в потенциальности ребенка или превозносить немого за отсутствие злоязычия. — Охарактеризованный выше идеальный индивидуум не существует эмпирически. Но он существует, как идеал эмпирии, и существуют приближения к нему. Возьмем какого-нибудь гениального самородка, вышедшего из крестьян и не переставшего чувствовать себя крестьянином, сознавать абсолютную для его народа ценность мужицкого труда, а в то же время разбогатевшего, ставшего барином и дельцом. Он воплощает в себе несколько социальных групп, качествует их идеалами и *конкретно* «примиряет» в себе социальные противоречия, а примирение социальных противоречий только и возможно, как конкретное — наша рационалистическая культура, подставляя на место реально-всеединых коллективных личностей абстрактные («классы»), превращает и классовую борьбу в некоторое абстрактное, и потому именно губительное для эмпирии явление. Конкретно «примиряющий» в себе социальные противоречия, вернее — воплощающий в себе менее стяженно, чем другие, высшую личность (личность народа), взятый нами в качестве примера «самородок», очевидно, и являет собою некоторое приближение к «идеальному индивидууму».

Призывающие подняться над классовою борьбой и преодолеть классовые противоречия, конечно, правы. Они правы, указывая на начала национальные и общечеловеческие. Но если они конкретизируют свой идеал во что то, отрицающее дифференциацию общества, во что-то подобное «среднему классу» у Прудона,[84] они уходят в мир абстракций, ничем не лучший, чем абстракции идеологов классовой борьбы. Последние односторонне подчеркивают момент множества, первые — момент единства. И тем и другим одинаково недоступна идея конкретного множества. И поскольку речь идет о становящемся и несовершенном эмпирическом всеединстве, поскольку мы стоим перед проблемою конкретно возможного в несовершенной эмпирии общества, наилучшим эмпирическим отражением идеала будет понимание народа как гармонической системы социальных групп. Оно отчасти нашло себе выражение в средневековом идеале иерархического общества, отчасти и с другой стороны легло в основу теории физиократов.[85]

Необходимо взглянуть на проблему из конкретной личности. — Ее смысл и значение в ее единственном, неповторимом качествовании: в том, что она *по-своему* актуализирует всеединство. Она как *этот* индивидуум, не оторвана от высших личностей; и нельзя сказать: здесь кончается мое индивидуальное и начинается надиндивидуально-личное. Малейший акт индивидуума есть воплощение и спецификация им высшего: сразу — и его акт и акт всех высших личностей. Но это не препятствует противопоставлению конкретной личности пребывающим в ней высшим и различению их. Сознавая себя как особую личность, или познавая другого индивидуума, как таковую, я просто не сознаю и не познаю того, что личность есть стяженное всеединство. При более глубоком анализе я вскрываю в индивидууме качествующую в нем высшую личность, например — социальную группу, класс. Но в одном индивидууме я вскрываю ее с большею, в другом — с меньшею степенью актуализованности. Иногда для меня ярок и ясен качествующий в индивидууме и как индивидуум, но выходящий за его грани субъект («класс», «сословие» и т. д.). Иногда для меня в данном индивидууме он неуловим, непознаваем, ибо и объективно он в индивидууме не преодолел своей стяженности. Если я познаю *эту* высшую личность, я познаю ее как сращенную с данным индивидуумом, выражающуюся в нем, но вместе, в стяженности ее, и как устремленную к выражению в других индивидуумах и в них становящуюся поиному. Я познаю далее, что символически познаваемая мною стяженная личность сама есть момент высшей, в данном индивидууме сращена с нею, ее выражает, в нем противостоит другим индивидуализациям высшей. Так я узнаю в себе качествующий мною мой класс, противостоя другим таким же, как я, буржуа или проле-

тариям. Так же я узнаю в себе русского человека, противостоя немцам, французам. И в познании себя русским я познаю себя не только русским буржуа или пролетарием, но и русским мужиком, русским дворянином. Подымаясь выше (или, что все равно, опускаясь глубже) я так же могу сознать себя человеком христианской культуры, индивидуализацией ее в ее стяженности. Разумеется, все эти «самосознания» весьма различны: в первом случае следует говорить о «я» или «самосознании» ограниченной личности, в последнем — о «я» или «самосознании» христианской культуры, хотя и «внутри» ограниченной личности.

Но познавая и различая в конкретном индивидууме высшие личности, мы всегда встречаемся с фактом неравномерной их выраженности, с разной степенью их стяженности, вплоть до полной неуловимости. Из познаваемого «выпадают» некоторые звенья. Так чрезвычайно трудно, а в иных случаях и невозможно усмотреть качествование того либо иного «класса» в русском интеллигенте дореволюционной эпохи. И, конечно, не удастся определить социальную личность иного порядка — семью — в Гришке Отрепьеве, как, с другой стороны, не уловить собственно индивидуальных черт в средневековом феодальном бароне.

Конкретная личность всегда — стяженное всеединство в индивидуализации, всегда — индивидуализованная стяженность всеединой личности. Она индивидуальна не только в том, что можно назвать собственно- или ограниченно-индивидуальным. В ней индивидуализованы и высшие личности. Она индивидуальна «насквозь», всецело; вовсе не совокупность личностей, но их, хотя и несовершенное, не вполне выраженное, всеединство. Поэтому познавая ее как целое, мы стяженно, смутно познаем в ней всеединство высших индивидуальностей, не все из которых уловимы для нас и отличимы друг от друга. Различать и познавать их мы можем только с помощью противопоставления индивидуализирующей их конкретной личности другим таким же личностям. И только в связи с этим противопоставлением различение и познание их является для нас необходимостью.

Обратимся к уже использованному нами примеру революционного Петербурга (§ 21). Здесь внимание сосредоточено не на конкретном индивидууме, а на коллективной личности. Мы обозначаем ее то как петербургское население, то как революционное петербургское население. Но, как бы мы ее ни обозначали, она — индивидуализирует русский народ. И несомненно, мы рассматриваем в ней и ее самое и высшую личность, их не различая и не чувствуя никакой нужды в этом различении. Оно может понадобиться нам только тогда, когда мы перейдем к общему революционному движению. С другой стороны, она сама индивидуализируется в социаль-

ные группы петербургских рабочих, петербургского гарнизона и т. д. Мы пренебрегаем этою индивидуализацией ее, довольствуясь стяженным знанием и рассматривая действия разных социальных групп только символически. Наконец, мы не испытываем особенной потребности в точном наименовании и говорим о петербургском населении иногда с эпитетом «революционное», иногда без него. Очевидно, нам важна совершившая революцию индивидуальность. Это и есть «петербургское население». Но оно совершило революцию, перейдя в определенное качествование, причем качествование это индивидуализировалось не во всех жителях Петербурга, а только в некоторой группе, весьма неопределенной по очертаниям. Индивидуализируясь, как революционное, население Петербурга одних сплотило в активные коллективные единицы, других в содействующих, третьих в сочувствующих, четвертых в пассивно ожидающих, пятых — в оробевших. Все это не разные группы, но одна возникающая и развивающаяся индивидуальность — «революционное население». Она растет, вовлекает в себя все новые и новые элементы, пока не растворяет в себе большинство. Таким образом, здесь не историк, а историческая действительность совершает логическую ошибку, называемую «quaternio terminorum»*.

Мы подошли к очень существенной стороне проблемы. — Всякая историческая индивидуальность ограничена в пространстве и времени; о всевременности и всепространственности ее надо говорить в пределах ее времени и ее пространства. Всякая, подобно конкретному индивидууму, во времени возникает, развивается и погибает, чем уже принципиально устранено абсолютирование исторических коллективных личностей, например — класса. Иная коллективная индивидуальность, как толпа, существует очень недолгое время; другие охватывают десятилетия и века. И становление всякой сопровождается тем, что не все моменты ее развития одинаково являют ее природу. Идеология социальной группы формулируется не сразу, меняется и, внутренне окостенев, долго еще ведет призрачную жизнь. В разные моменты коллективная индивидуальность обладает разною степенью выраженности в пространстве, в многообразии объемлемых ею качествований индивидуума. С этой точки зрения поучительно сопоставить парижскую буржуазию перед рево-

---

* Разумеется, данный здесь и в § 21 пример до крайности мною схематизирован и упрощен (пришлось взять на себя ту неблагодарную задачу, которую за историка обыкновенно выполняет Время). — Индивидуализация петербургского населения выражается частично и в образовании групп, и в революционизировании ранее существовавших социальных единиц, и в изменении качествования групп, к населению Петербурга не принадлежащих, но в Петербурге действовавших. Главное и основное упрощение заключается в изолировании петербургского мятежа. При всем том я настаиваю на реальности и показательности моего примера.

люцией, армию Кромвеля и «рабочее» социалистическое движение. Надо считаться далее и с тем, что многие коллективные индивидуальности полноты развития не достигают, насильственно пресекаемые в раннем возрасте или естественно умирая в младенческом либо даже в эмбриональном состоянии.

Теория истории должна выяснить природу исторической индивидуальности, основные типы ее, типические взаимоотношения между индивидуальностями разных родов и порядков. Она не может задаваться неосуществимою целью описать и классифицировать все возможные и даже только все эмпирически осуществившиеся исторические индивидуальности. Тогда бы она стала конкретною идеальною историей. С другой стороны, конкретная эмпирическая история обречена на стяженное опознание развивающегося всеединства. Поэтому она должна различать и определять исторические индивидуальности в меру, требуемую задачами данного исследования. В истории есть своя «точность», обусловленная конкретным заданием. Но это не значит, что большая полнота знания для истории закрыта. Полнота знания предлежит историку как идеал, большее приближение к которому всегда возможно и необходимо. Историк должен сознавать все несовершенство своего знания, бесконечную удаленность свою от необозримого океана действительности, но и быть уверенным как в возможности бесконечного приближения к идеалу, так и в том, что это стяженное его знание подлинно (хотя и ограниченно) и абсолютно ценно. И как же оно не абсолютно ценно, если выражает момент становления всеединства и само является этим моментом? — Без знания всех моментов развития развитие предметом знания быть не может. Всякое историческое познание есть необходимый момент идеального исторического знания, а оно возможно, как усовершение и абсолютирование эмпирии и в ней исторической науки. Истинное и полное историческое знание — познание исторической действительности Божественным Умом. Но Божественный Ум познает историю не только в усовершенности исторического процесса, а и в его усовершении, завершении и становлении только потому, что Он соединен с человеческим бытием и с каждым моментом этого бытия, абсолютировал самое ограниченность его. А раз Он соединен с умом человеческим, не может и человеческий ум не обладать полнотою знания в усовершенности своей.

23. Историческая наука, с нашей точки зрения, есть одно из качествований исторического процесса, своего рода самосознание человечества. Поэтому историография отражает и выражает собою историческую действительность такою, какова она есть: с ее смутным сознанием абсолютного идеала и сознанием своего несовершенства,

ее стяженностью и становлением. Историческая действительность — становление всеединого человечества в его несовершенстве. В ней человечество не актуализуется вполне, не индивидуализуется во всех своих личностях и не индивидуализует ни одну из них целиком. Всякая историческая личность не достигает своей полноты: ни само человечество в целом, ни культура, ни народ, ни социальная группа. Ни одна из низших личностей не становится всею высшею личностью и всем человечеством. Поэтому всякая может быть познана лишь стяженно. Если историография ограничивает себя изучением одной из низших личностей, она познает ее как конкретное, но не вполне выраженное, т. е. стяженное, всеединство, чрез ее индивидуализации; определяет ее чрез противостояние их индивидуализациям других личностей, но, поскольку остается адекватною исторической действительности, может выразить ее в отвлеченных формулах лишь приблизительно и неточно, и, естественно, к такому выражению и не стремится. К тому же изучаемая историей в данном случае личность сама есть индивидуализация высших личностей, различаемых в ней (и то не вполне) лишь в меру расширения сферы исследования.

Попытка отвлеченно формулировать изучаемую личность грозит опасностями еще в одном отношении. — Всякое отвлеченное определение есть вместе с тем и ограничение, замыкание определяемого. Оно может быть адекватным лишь одному моменту развития, для остальных оказываясь или слишком широким или слишком узким. Для понимания же собственно *развития* оно бесполезно (ср. § 20). Это станет нам еще более ясным в беглой характеристике некоторых типичных исторических индивидуальностей.

Одною из самых близких к конкретному индивидууму коллективных индивидуальностей является *семья*. Но семья вовсе не общее, однозначное понятие. В нашей христианской культуре мы можем определить *идеальную* семью следующим образом. — Семья представляет собою прежде всего физически связанных друг с другом мужа, жену и детей (по крайней мере — одного ребенка, но потенциально — неопределенное их число). Во-вторых, семья является и душевно-духовным единством слагающих ее физических индивидуумов, выражаемым в сфере чувствований, воззрений и действий. Одно физическое единство семьи еще не конституирует. Оно сводится, в конце концов, к временно разъединенным моментам физического слияния супругов, кормления матерью детей. Мимолетная связь мужчины с женщиною еще не создает семьи, даже если эта связь приводит к рождению ребенка. Но, с другой стороны, нет семьи и без физического единства. Единство душевно-духовное требует более подробного описания. Оно — в нашей христианской культуре и в идеале — предваряется обычно так называемым пе-

риодом влюбленности, во всяком случае периодом взаимообщения жениха и невесты, сговором и согласием, часто некоторым объемлющим обоих моментом духовного единения, который символически выражается и закрепляется обрядом обручения. Этот период может быть более или менее длительным, выражаться полнее или почти совсем не выражаться, остаться возможностью. Один он, во всяком случае, семьи не создает. Несравнимо существеннее то, что следует обозначить как социальное общение супругов. Это совместное хозяйствование — организация материальной стороны бытия, предполагающее взаимоотношение с другими социальными единицами и определяющее семью. Это, далее, та или иная степень духовного общения и взаимовлияния. Это, наконец, социальная деятельность семьи, выражающаяся не только в совместных выступлениях жены и мужа, но и в деятельности каждого из них, уже не индивидуума, а органа или момента семьи. Наряду с указанными моментами выступает третий — вовлечение в семью детей или выражение ее и в социальной деятельности детей как внутри самой семьи, так и во вне.

Исходя из идеала христианской культуры, необходимо признать идеальную семью совершенным всеединством супругов и детей, определяемым в общем указанными выше моментами.* В идеале все мысли, чувства и вся деятельность каждого члена семьи должны быть индивидуализацией качествований семьи. Отсюда, конечно, не вытекает, что муж должен являться на политические или ученые собрания в непременном сопровождении жены и малых детей или что мать должна вместе с сыном сидеть в школе и зубрить латинскую грамматику. Единство семьи, как единство духовное, не требует постоянной пространственной близости и, с другой стороны, пространственная близость семьи еще не создает. Однако и пространственная близость, как факт и духовного порядка, иногда оказывается, если не необходимым, то важным моментом обнаружения семьи. Так в минуты крайней опасности и общественных бедствий люди инстинктивно держатся семьями. Мы наблюдаем это, например, когда царица Феодора удерживает Юстиниана Великого от бегства; [87] когда во время забастовок в толпе волнующих рабочих появляются их жены и дети, когда во время битвы жены древних германцев стыдят беглецов и возвращают их назад в бой. С большою художественною силою то же самое выражено в поведении Василисы Егоровны Мироновой («Капитанская дочка»; Ср. Goethe. Götz von Berlichingen IV, 7; V, 20).

---

* Это исключает, в частности, ограниченное католическое понимание семьи в связи с «procreatio filiorum».[86] Ср. ст. С. Троицкого «Проблема брака» в сборнике «Православие и культура». Берлин, 1923.

Будучи духовным единством, семья преодолевает время, что эмпирически находит себе выражение в памяти живых ее членов об умерших, в культе предков, выполнении воли усопших, в надеждах на «встречу за гробом» и т. д. В идеале она должна быть совершенным, всевременным и всепространственным единством. Но, будучи моментом высшей индивидуальности, семья должна и быть единственным выражением ее и совсем не быть, когда эта высшая индивидуальность выражается в других семьях. Подобно всякому моменту всеединства, подобно всякой исторической личности, семья подлежит закону рождения — жизни — смерти и в единстве этих трех моментов и заключено ее сверхэмпирическое бессмертие.

Эмпирически семья осуществляет себя очень неполно, и с весьма различною степенью неполноты. Она возникает, зарождается во влюбленности и обручении, но вовсе не всегда и не везде. Иногда она гибнет уже в этом эмбриональном состоянии; иногда эмпирически сразу начинается как брак. Брачная жизнь в иных случаях продолжает и распространяет на новые области зародившееся у порога ее двуединство, в других — охватывая новые сферы и физически соединяя супругов, сопровождается упадком и гибелью духовного их единства, делает их чужими друг другу. Равным образом не всегда растет семья и с появлением детей, не всегда они живут в духовном единстве с отцом и матерью. В дальнейшем развитии редко каждый из членов семьи одинаково раскрывает в своей личности ее высшую личность. И рано или поздно семья распадается, перестает быть: отец и мать умирают, сыновья и дочери расходятся по разным дорогам.

До известной степени можно наметить несколько типов современной эмпирической семьи. — Патриархальная семья, связанная с более или менее прочным бытовым и хозяйственным укладом, еще до последнего времени могла быть наблюдаема в русском крестьянстве, в русском старообрядчестве, старых купечестве и дворянстве. В ее развитии — я намеренно стремлюсь к некоторому педантизму, вполне сознавая всю его условность — можно различить: 1) период становления первичного единства, когда создается духовно-физическое единство супругов, слагается то, что позволительно назвать идеологией и характером семьи, определяется ее хозяйственное бытие и быт, 2) период становления первичного единства (двуединства) во множестве, когда появляются и вырастают дети, индивидуализируя, каждое по своему, первичное единство и тем раскрывая богатство и многообразие коллективной личности, 3) период перехода семьи в род или начала в ней эмпирической индивидуализации рода, когда в лоне ее чрез вовлечение других личностей возникают новые семьи, 4) период умирания, внешне определяемый

смертью положивших начало семье отца и матери, но нередко продолжающийся долгое время чрез замещение умерших «старшим». Разумеется, наша периодизация очень условна, и в эмпирической патриархальной семье разные периоды выражаются с очень различною степенью полноты и отчетливости. Но в общем наиболее личность семьи обнаруживает себя во втором и, частью, третьем периоде. В первом она еще потенциальна, в четвертом — сводится к одному духовному единству, утрачивая реально-биологическую основу своего иерархического строения, выдвигая момент соотношения и соглашения.

Рядом с патриархальной семьею несравнимо распространеннее и характернее для современности семьи, определяемые лишь первыми двумя периодами. Такие семьи распадаются еще при жизни отца и матери, когда взрослые дети строят свои новые семьи и понемногу теряют связь с породившею их. Эти семьи характеризуются слабостью духовного единства и определения им материального бытия. Они типичны для классов, оторванных от органической жизни, для неимущих и не накопляющих (причем не «накопление» и «имущество» определяют семью, а семья их определяет). И опять-таки умирание подобной семьи чаще всего начинается в очень раннюю пору, сказываясь в незаметно растущем разъединении «отцов» и «детей».

Всякая эмпирическая семья недоразвита. Но все же мне представляется полезным выделить в особую категорию зачаточные и недоразвитые семьи, особенно характерные для нашей культуры, в частности, для русской культуры XIX и XX в. Эти семьи отличаются попыткою подменить само понятие семьи понятием любовного союза двоих. В них дети оказываются или докучною и ненужною случайностью или чем-то неизбежным, в лучшем случае только выражающим и закрепляющим любовь двоих. В связи с тенденцией к такой «семье» стоит, на мой взгляд, и характерная черта новой европейской и русской литературы, *кончающей* роман удавшимся или неудавшимся бракосочетанием.

В каждой эпохе и в каждой культуре (поскольку для них индивидуализация в семьях характерна) можно указать преобладающие типы семьи, часто существенно отличающиеся от намеченных нами. Совершенно своеобразна феодально-патриархальная или патрицийская или бюргерская семья средневековой Европы. Еще резче отличается от современной семьи античная. — В ней духовное единство не является, как в христианской семье, конституирующим моментом или понимается в резком противопоставлении физическому. С этим связана разъединенность в античности любви и дружбы: гетеры, с одной стороны, однополая любовь, с другой. С этим же связана и возможность для античной семьи, поскольку она понима-

ется как только духовная связь с отцом, восполняться путем усыновления, совершенно чуждого европейскому современному сознанию. В иудаизме значение физического единства, наоборот, создает непонятный для нас институт левирата.[88] Но с иудаизмом и античностью наша культура все же связана органически. Когда же мы переходим к полигамической культуре ислама, мы испытываем затруднение: можно ли означать общим термином такие явления как наша и мусульманская семья? — Общего понятия семьи нет, поскольку мы рассматриваем «семьи» эмпирические. «Семья» характерна лишь для некоторых культур и для разных индивидуализаций их в разной степени.

Отсюда ясно, что нельзя рассматривать семью, как «ячейку общества». Она еще менее «определяет» общество, чем «определяет» его индивидуум. Напротив, семья характерна и показательна для данной высшей индивидуальности (народа, культуры), показательна и самим фактом качествования высшей личности ею и степенью ее развития. Не из семьи объясняется высшее (общество, народ), но из высшего объясняется семья, его индивидуализирующая. Не семьи слагают «общества», но некоторые общества индивидуализуются чрез становление свое в семьях. Конечно, поскольку самый факт физического соединения мужчины и женщины и рождения второго ребенка есть уже зачаток семьи, нет общества без этого зачатка. Но он и не является характерным, содержит в себе минимум социально-психического, т. е. исторического, бытия.

24. Всякое определение семьи извне неизбежно будет условным и приблизительным (§ 21). Нельзя провести четкую грань, за которою данной семьи уже не существует: она неуловимо, хотя часто и быстро, сходит на нет. Не менее трудно указать и ее начало во времени и пространстве. Еще затруднительнее в каждом члене семьи указать, где и в чем перестает он быть ею. Семья, как и всякая историческая индивидуальность, определяется «изнутри», тем, что можно назвать ее идеею. И конечно, нигде мы не встречаем «семьи вообще», но только — данные, конкретные семьи, хотя семья в качестве символизируемого общим понятием стяженного единства и является необходимым для понимания некоторых высших индивидуальностей моментов.

Мы уже указали на неуловимость перехода семьи в род (§ 23). Там, где характерен такой переход, где типичны семьи—роды, характерно и то, что сама семья является индивидуализацией рода. Однако род еще менее, чем семья, является необходимою формою социального бытия. Потенциально и стяженно он, действительно, существует везде, но при крайней стяженности он не обладает никаким значением в эмпирическом развитии.

Род определяется, как и семья, кровным единством своих членов, понимаемым в смысле общего происхождения (от общего отца, общей матери или общей четы прародителей), и единством духовным. Второе выражено — в строении рода: во власти (manus, mundium [89]) старейшего, в иерархическом соотношении членов, — в общем религиозном, духовно-культурном, бытовом и хозяйственном укладе, — в определенном отношении к окружающему. Род отличается от семьи возможностью в пределах его многих семей, по крайней мере — многих, хотя бы однократных и недолгих союзов. Нет необходимости, чтобы род непременно индивидуализировался в семьях, в связи с чем возможны разные, существенно друг от друга отличающиеся формы и типы родовой жизни. Так, есть глубокая разница между кланом или первобытным германским родом и родом, как систематическим единством семей, в Средневековье.

Не являясь только кровным, но еще — и духовным единством, род легче, чем семья выходит за свои биологические границы. И здесь следует указать на смысл выдвинутого уже древними различия между «когнатами» и «агнатами».[90] Если мы возьмем идеальный случай замкнутого в себе, извне не пополняющегося рода, мы можем рассматривать каждую возникающую в нем семью (в тех случаях, когда род «делится» на семьи) в качестве индивидуализации самого рода. Но если род не замкнут, если путем умыкания, купли-продажи или свободного сговора он восполняется извне, мы должны мыслить высшую индивидуальность. — Идея рода, обладая реальным бытием, в обычном определении ее, данном выше, выражена очень неточно. Происхождение от одного или от одной четы — фикция, позднейшее осмысление, попытка как-нибудь выразить духовное и кровное единство, может быть — истолкование рода в категории семьи. Нельзя определить семью, не предполагая высшей индивидуальности, которая связует двоих. Точно так же нельзя определить род, не исходя из высшей индивидуальности, которая может остаться стяженною, может называться и быть племенем, народом и т. п. Именно этою высшею индивидуальностью — а ее не следует мыслить, как первый, положивший начало другим род — и надо связать те общие определения, которые обычно даются родовому строю. Она качествует в общеродовой религии, в нормах родового права и быта, в родовой жизни вообще. По существу, изучающие «родовой строй» историки изучают вовсе не «род» и «роды», а племя или другую высшую личность, качествующую в родах, из которых ни одного они целиком не знают. То же самое, разумеется, следует сказать и об изучающих «семью», т. е. не ту либо иную отдельную семью (например — семью Медичи, семью Годунова), а семью «вообще». Однако, по приведенным уже основаниям не следует поспешно

отожествлять высшую качествующую в индивидуальных семьях личность с родом. Иногда это допустимо и правильно; иногда в корне ошибочно; чаще всего мы не в состоянии точно определить высшую личность и должны довольствоваться признанием того, что она существует.

Возьмем опять отдельную семью. — Она возникает на основе высшей личности и в качестве ее индивидуализации. Эта высшая личность некоторым образом содержит в себе и объемлет и семью мужа и семью жены. Но вот, в их новой семье (на третьей стадии развития) появляются члены извне — жены сыновей, мужья дочек. Мы должны допустить ряд новых высших личностей, из которых каждая содержит в себе одного из членов изучаемой нами семьи, а так как семья — всеединство, то и всю ее, всех ее членов. Возможно, что вошедшая в изучаемую нами семью извне жена одного из сыновей утратит качествование своей прежней семьи; возможно и обратное, именно, что чрез нее прежняя ее семья устранит нечто в ее новой семье или восполнит ее новым для нее качествованием. В обоих случаях пред нами умирание высшей личности (жениной или мужниной семьи), хотя и частичное. Несравнимо сложнее аналогичные процессы тогда, когда мы имеем дело с рядом коллективных личностей: с родами-единствами агнатов-когнатов, с семьями, причем каждая личность выражается с разною степенью полноты.

Нет никакой надобности в решении подобных проблем в такой абстрактной форме. Важно только помнить о ней для того, чтобы воздержаться от всяких попыток схематического социологизирования, т. е. от выдумывания своего мира, вместо Божьего. В усовершенной действительности нет стяженных индивидуальностей, но именно потому она нам в полноте своей и недоступна. В эмпирии индивидуализуется и познаваема лишь ничтожная доля того, что должно быть и что истинно есть. В эмпирической действительности мы должны познавать и можем познавать высшую индивидуальность (племя), качествующую в родах и семьях, причем познание наше символично и стяженно. Но, если необходимо говорить о племени и роде, о семье там, где эти индивидуальности эмпирически раскрываются и даны, нет нужды и возможности изучать их там, где, как в современной культуре, они пребывают потенциально и стяженно. В современности мы встречаемся с семьей, очень мало развитой, иногда — с племенем, но с родом-то уж во всяком случае не встречаемся. И если указанные нами высшие личности *теперь* в каком-то отношении для понимания современной истории важны, то (за исключением семьи и, в редких случаях, племени) никак не для уразумения конкретного исторического процесса. Они нужны для понимания самой природы исторической жизни, но для этой цели достаточно и стяженного о них знания.

Предположим, что мы дали полную классификацию исторических индивидуальностей, определив семью, род, сословие, класс, правящую группу, племя, народ, культуру. — Очевидна невозможность распределить их в каком-либо иерархическом порядке и, при ближайшем анализе, вырастают большие трудности. Совершенно очевидно, что род, столь ясный в другие эпохи истории, для современной — нечто очень близкое к фикции: он, как индивидуальность, в нашей культуре умирает, если уже не умер. С некоторым насилием над действительностью можно еще утверждать, что в семьях индивидуализируется сословие, хотя, чем дальше, тем больше сословия сливаются в «неравных браках» и утрачивают свое «личное бытие». Но в каком же отношении стоят они к социальным классам, к правящей группе? Вопрос не разрешается элементарною формулою классового строения государства. Каково взаимоотношение между правящею группою народа и входящими в состав его народностями или племенами в России, в Австрии?

Изучая в конкретном индивидууме либо его индивидуально-специфическое, либо вообще качествование в нем высших индивидуальностей, историк особых затруднений не испытывает. Его не смутит ограниченность выражения высших личностей в конкретном индивидууме, если он знает, что каждый индивидуум должен бы был стать всеми высшими личностями, а каждая из них — выразиться во всех индивидуумах, но что ни того ни другого в *становящейся* эмпирии нет. Но если историк поставит себе фиктивную задачу исследовать абстрактные отношения между взятыми абстрактно высшими личностями, его положение будет безнадежным. Он сейчас же запутается в противоречиях и будет блуждать в бесплодных поисках, пока наконец не поймет, что нет абстрактных отношений и абстрактных индивидуальностей и что сама поставленная им проблема фиктивна, вытекая из схематического подхода к действительности.

25. Низшая историческая личность является индивидуализациею высшей, познается и определяется из нее и на ее основе. С другой стороны, познание и определение исторической индивидуальности всегда есть познание и определение ее живой, диалектической «идеи», находимой в самой индивидуальности, а не вне ее (ср. § 16). Однако здесь необходимы некоторые оговорки. — Мы признали содержанием истории социально-психическое развитие человечества (§ 18). Этим область исторического метода и знания ограничена. — История, как таковая, отказывается от постижения космоса в целом (ср. § 14). Она не пытается преодолеть разъединенность душевно-духовного и материального, и материальное остается *для нее* внешнею данностью, отношение к которой социально-психиче-

ского *исторически* понято и объяснено быть не может. Всякая историческая индивидуальность в качествованиях своих связана с внешним материальным бытием и частью на него направлена. Вся она, все ее качествования есть социально-психическое бытие, но это бытие предполагает внешне-материальное, которое само по себе и в себе для истории не интересно и все же в отношении своем к социально-психическому из нее неустранимо. То, что историческая индивидуальность направлена на внешний мир, есть ее направленность. То, что она ограничивает свою направленность (например — хозяйствованием или некоторыми моментами хозяйствования), есть ее, индивидуальности, самоограничение. Но содержание направленности и ограниченности определено и внешним бытием. Не оно предуказывает выбор индивидуальностью сферы качествований, но оно определяет сферу, в которой индивидуальность выбирает, и выбирает — если позволительны намеки на метафизическое решение проблемы — двуедино с внешним бытием (ср. § 64).

Историческая индивидуальность всегда ограничена. Она ограничена специфичностью своею, «преимущественным» своим качествованием. Но чрез специфичность свою и в специфичности своей она может быть всеединством, может специфицировать каждый момент бытия и всех их. Так конкретный индивидуум, принципиально говоря, может проявить себя во всех родах человеческой деятельности, ограниченный лишь своим «преимущественным», личным качествованием, столь же эмпирически недоступным для других индивидуумов, сколь эмпирически недоступны для него их преимущественные личные качествования. И как член семьи, индивидуум в своем преимущественном качествовании может выразить всю семью: все роды ее деятельности, за исключением того, что обусловлено иным положением в семье. Семья в своей специфичности потенциально качествует всеми качествованиями рода, племени, общества или народа, род — всеми качествованиями племени, народа, общества и т. д., за исключением тех, которые связаны со специфичностью других индивидуальностей того же порядка (других семей, других родов и т. д.). Таким образом, все качествования высшей личности специфицируются низшими личностями, но не все являются вместе с тем ими самими. Тогда как «личные» качествования друг друга исключают, прочие только специфицируются. Это связано с различием между моментами (§ 19). Во всех рассмотренных нами случаях низшая индивидуальность может в себе «воспроизводить» высшую, хотя эмпирически обыкновенно и ограничена. Такие исторические индивидуальности я позволю себе назвать *«собственно-всеедиными»* или *«надорганическими»*.

Всякая эмпирическая историческая индивидуальность ограничена не только специфичностью своею. В эмпирии она качествует не во всем эмпирическом. Иная сосредоточивает свои качествования в сфере отношения к идеальному и абсолютному, другая в сфере взаимодействия с внешним материальным бытием и т. п. И это уже ограниченность иного рода, *эмпирическая*. Поскольку мы в истории отказываемся от разрешения проблемы космоса, останавливаясь перед данностью различия между социально-психическим и материально-внешним, нам приходится и удобно воспользоваться «показательностью» материально-внешнего для исторического. — Историческая индивидуальность ограничивает себя тем, что «выделяет» себе в области внешнего особую сферу своего преимущественного качествования. Выражаясь более конкретно, она сосредоточивается на определенном роде деятельности и воздействия на внешний мир или другие такие же индивидуальности. Подобное ограничение возможно лишь потому, что другие индивидуальности ограничивают себя по-иному, восполняя своею деятельностью ее деятельность, а высшая объемлющая всех их индивидуальность является их всеединством.

Таким образом, эмпирическая ограниченность индивидуальности, определяемая отношением ее к внешнему миру, предполагает иную ограниченность других индивидуальностей ее порядка и, следовательно, определенное ее к ним отношение. С точки зрения высшей объемлющей и становящей их всех индивидуальности, это значит, что ее моменты-индивидуальности различаются по функции их и что среди них возможно и естественно существование индивидуальности, ограничивающей себя особою функцией — регулированием эмпирических взаимоотношений внутри ее. Установленное нами выше понятие момента-качествования (§ 19) приобретает таким образом функциональное значение.

Назовем ограниченные эмпирическою функциею индивидуальности *индивидуальностями-органами* или *органическими*. Органическою же индивидуальностью или *организмом* придется нам тогда назвать и высшую индивидуальность, *поскольку* она рассматривается нами *только* как система своих индивидуальностей-органов, т. е. в отвлечении (и реальном отъединении) ее от ее надорганичности. — Семья, как потенциальная полнота рода, индивидуум, как потенциальная полнота семьи, даже в неизбежно эмпирически-ограниченной их актуализации, будут собственно-всеедиными или надорганическими индивидуальностями. Семья, как ограничившая себя в роде определенною функцией (например — управлением, военным делом, хозяйством), индивидуум — как ограничивший себя определенною функцией в роде, племени, государстве будут органами рода, племени, государства, органическими индивидуальностями,

умалившими в ограничения себя определенною функцией свою надорганичность. Род по отношению к своим функционально-ограниченным семьям, семья по отношению к своим функционально-ограниченным членам будут органическими индивидуальностями в смысле организма.

Орган-индивидуальность всегда отграниченная от других органов, в соотнесенности с ними определившая себя в отношении к внешнему миру система качествований высшей индивидуальности. В этом самоограничении отличие органа от «всеединой индивидуальности», каковою орган может стать, его преодолев. Но орган-индивидуальность — не отвлеченная система качествований, не момент-качествование, который мыслим, как не ограничивший индивидуальности и сосуществующий в ней с другими моментами-качествованиями. Право, этика, религиозность — еще не органы, а — качествования высшей индивидуальности, в ней и в ее индивидуализациях-личностях друг друга не исключающие. Но качествующая философствованием философская школа, качествующая правом болонская школа[91] будут уже индивидуальностями-органами (ср. § 19).

Организм определим, как система ограниченных каждый своею специфическою функцией органов. Понятие организма предполагает, следовательно, определенность каждого органа, разъединенность их и некоторую, по крайней мере, «неподвижность» самой системы. Оно не в силах уловить ни жизнь индивидуальности, лишь экземплифицирующую его, ни возможное преодоление органом своей ограниченности. Поэтому понятие организма, как и вообще понятие системы (§§ 2, 4), следует считать умалением понятия всеединства. И в корне ошибочна всякая «органическая» теория общества: не общество объяснимо из организма, но организм из общества.

Рассматривая органическую индивидуальность как умаленно-всеединую или умаленно-надорганическую, мы должны с большою осторожностью отнестись к самому понятию умаленности. В самом деле, обусловлено ли «положение» индивидуальности — как органа (и, следовательно, высшей индивидуальности — как организма) только эмпирическим несовершенством? — Мне представляется, что на этот вопрос надо ответить отрицательно. «Место», занимаемое индивидуальностью-органом в индивидуальности-организме, определяется, в конце концов, иерархическим строением всякой индивидуальности и иерархическим местом каждого ее момента в самой ее усовершенности. Конечно, при этом не следует понимать иерархичности в смысле возрастающей или убывающей шкалы ценностей. — В индивидуальности нет высшего иерархически момента без и вне низших, как нет низшего, который бы не индивидуализировал

все высшие. В совершенной индивидуальности всякий ее момент есть она сама и вся она.

Каждая индивидуальность и каждый момент обладают специфичностью, своею преимущественною качественностью. Эта преимущественная качественность может быть рассматриваема как своего рода центр, из которого данная индивидуальность или данный момент созидается и становится всеединством. И поскольку индивидуальность ограничивает себя в своих качествованиях по отношению к внешнему миру, она иерархизует из себя мир, «отбирает» из него то, что ближе ее преимущественному качествованию. В этом смысле есть своя глубокая правда в идеале кастового строения общества, формулированном и абсолютированном индийской мыслью, и в средневековом общественно-сословном идеале. Оба идеала ошибочны в том, что абсолютируют и самое ограниченность.

В семье каждый член ее обладает ему только свойственным преимущественным качествованием, которое определено его иерархическим местом и независимо от того, в какой степени семья эмпирически в нем и в других членах ее осуществится. В данной семье сын всегда останется сыном, даже если за смертью отца, он будет для всех других членов семьи «в отца место». Но отсюда не следует, что сын исчерпывает свое сыновство и свое «семейное» качествование отношением к отцу, матери, братьям, сестрам и т. д. Он являет в себе семью и вовне. Если семья достаточно в нем индивидуализируется, она выразится в нем и тогда, когда он будет общаться с другими, посторонними людьми, когда будет служить, воздействовать на природу и т. д.: во всякой его деятельности скажется его «семья» в его особом, сыновнем качествовании. Он не будет вовне представлять семью как глава ее, но главенствование отца выразится в нем специфически соответствующим качествованием. Никакого ограничения в области отношения к внешнему миру здесь еще нет. Напротив, такое ограничение очевидно, когда деятельность его определена — им самим или по воле отца, безразлично — какою-нибудь карьерою, каким-нибудь видом качествования.

Несомненно, нечто аналогичное строению семьи мы найдем и в строении индивидуализирующегося в семьях рода: каждой семье принадлежит ее особое «место», ее особое качествование. Однако, во-первых, мы очень плохо знакомы с родовым строем, а, во-вторых, индивидуализация по семьям эмпирически осуществляется с разною степенью полноты, иногда же и совсем почти не осуществляется. — В роде, как и в семье, естественно выделяются правящий и управляемый слои. В нем, далее, происходит спецификация по роду деятельности и воздействия на окружающий мир, например: муж-

чины становятся охотниками, скотоводами, воинами, женщины — руководительницами домашнего хозяйства (Speermagen—Kunkelmagen [92] у древних германцев). Данный индивидуум, оставаясь индивидуализацией своей семьи, как индивидуализации рода, в то же время индивидуализует род *как бы* непосредственно. С другой стороны, в этой своей «непосредственно» выражающей качествование рода деятельности он раскрывает свое единство с такими же, как он, воинами, охотниками или знахарями. Иными словами, между ним и родом вырастает новая личность, индивидуализующая род в нем и в других, и она-то и является коллективной личностью — органом рода. Она отличается от семьи тем, что ограничена определенною системою качествований, связанною с внешним миром, хотя в своих пределах и может воспроизводить органичность строения (например, специфицировать своих сочленов по роду оружия, еще более — по определенной хозяйственной функции). Подобно семье, она может достигать разной степени расцвета, оставаться зачаточной, возникать на недолгое время, проявляться время от времени и т. д. Она может поглотить другие, подобные себе, расширив сферу своих качествований; может и погибнуть, если качествования ее перестанут быть нужными или будут осуществляться другими.

В семье потенциально находятся все качествования рода; в индивидуальности-органе или в *органической индивидуальности* лишь некоторые. И эта ограниченность второй, как и эмпирическая ограниченность всякого индивидуума, в значительнейшей мере есть следствие умаленности всеединства.

Несомненна некоторая эмпирическая несогласованность в пределах рода (и не только рода) надорганической (семьи) и органических индивидуальностей. Но обратим внимание на следующее. — От того, что индивидуум становится членом органической высшей индивидуальности, он не перестает еще быть членом семьи. Он может качествовать в органической индивидуальности по-своему: качествованием своей семьи, т. е. она сама может чрез него в этой органической индивидуальности проявляться, актуализироваться. Мало того. — Если бы семья его оторвалась от рода, он в ней, наверно, выполнял бы ту же функцию, какую в роде выполняет индивидуализирующаяся и в нем, данном индивидууме, органическая личность. Распадись род на семьи, каждая из них обнаружила бы в себе аналогичное прочим органическое строение, что можно объяснить лишь качествованием во всех их общей индивидуальности, хотя и в более зачаточной форме, чем качествует она в роде. Возьмем другой случай. — Оторвавшийся от семьи индивидуум начинает актуализировать в себе высшую органическую индивидуальность. Актуализируя ее, он образует свою семью, и эта семья

чрез него качествует тою же органическою индивидуальностью, хотя и не является, *как семья*, ее индивидуализацией.

Всякая коллективная историческая личность реальна только в индивидуализующих ее конкретных индивидуумах (в эмпирическом становлении и усовершенности их). Поэтому и взаимоотношение высших индивидуальностей реально и непротиворечиво познаваемо только в конкретной личности. — Данная конкретная личность индивидуальна в той специфичности, которую она придает всякой индивидуализируемой ею качественности высшей личности. Она — момент этой семьи, не существующей вне ее и вне других своих моментов (хотя и существующей выше их эмпирической ограниченности — в их усовершенности). Как момент *этой* семьи, она по-своему всю ее выражает и всякий акт ее дает в *своем* качествовании. Поскольку она качествует особенностями других моментов, других членов семьи, она уже не своя специфичность, а неполно раскрывающееся в ней всеединство семьи и прехождение свое в другие моменты. Она — орган данной семьи. Как орган, она, во-первых, эмпирическое самоограничение свое в некоторых преимущественных своих качествованиях, во-вторых — сама своя специфичность, в-третьих — качествование высшей личности. Последнее требует некоторых пояснений.

То, что семья являет собою организм и что каждый член ее оказывается специфическим ее органом, отнюдь не качествование семьи. Это качествование высшей личности, одинаково индивидуализирующейся в разных семьях. И поскольку индивидуум является этим именно органом данной семьи, он качествует качествованием высшей личности, скажем — рода, хотя и индивидуализуя это качествование в своем «семейном». Если бы семья его осталась стяженною, он все равно им бы качествовал, хотя эмпирически и являя в себе только члена рода, не члена семьи. Поскольку семья не актуализируется, постольку «органическое» качествование данного индивидуума может эмпирически быть чем-то совсем семейно не окрашенным, семье чуждым. Поскольку не актуализовано в индивидууме оно, он эмпирически является только членом семьи.

Органическое качествование не может существовать абстрактно, вне индивидуумов, которые им и качествуют. Если бы оно проявлялось в одном только индивидууме, оно бы и было только его качествованием, им самим. Но оно проявляется и в других индивидуумах, их объединяя и выделяя в особую социально-психическую группу. Следовательно, оно есть качествование высшей личности; и не семьи, так как в семье им качествует лишь один из ее членов: другие члены качествуют (или могут качествовать) иными, отрицающими ее качествованиями. Сама семья, при до-

статочном своем раскрытии и при известных условиях, в целом своем может выражать эту высшую личность в многообразии ее качествований. Поскольку индивидуум отъединенно качествует органическим качествованием, он индивидуализует в себе высшую личность в своей, актуализованной или стяженной, семейности. Но поскольку он объединен с другими, не принадлежащими к его семье индивидуумами, он в данном органическом качествовании выражает высшую личность *по-видимому* вне сферы семьи. Однако мы легко преодолеем затруднение, если примем во внимание эмпирическое несовершенство всякой индивидуальности. — В усовершенности органическое качествование индивидуума всегда есть и качествование его семьи, как войско в точном смысле слова есть вооруженный народ.

Проблема осложняется лишь тогда, когда мы вынуждены за объединяющим в социальную группу качествованием мыслить высшую индивидуальность, отличную и от семьи и от рода, племени или, вообще, от той высшей индивидуальности, которая является источником семьи. Допустим, что это род. Тогда род, с одной стороны, индивидуализуется в семьях, с другой — в социальных группах. А вместе с признанием этого встают затруднения, до конца неустранимые ссылкою на условность и неприменимость абстрактных конструкций. Между тем, мне представляется невозможным видеть в таких явлениях как войско, совет старейших, даже группа охотников и, если несколько расширять проблему, в таких как сословие, класс — простое соединение случайного множества индивидуумов общим качествованием или общею системою качествований. Здесь везде перед нами некоторая коллективная индивидуальность, хотя бы и находящаяся, подобно разрозненно работающим по хозяйству женщинам, в эмбриональном состоянии, хотя бы и живущая, подобно группе охотников всего несколько часов или дней.

Я нахожусь в обществе случайных, но интересных попутчиков. У нас завязался оживленный общий разговор, в котором, помимо занимающей всех нас и уясняющейся для каждого из нас темы, мы улавливаем некоторые индивидуальные черты друг друга, проникаемся «ритмом» и «организмом» данного общения. Как случается обычно, и среди нас есть известная иерархия: один из нас является наиболее живым собеседником. Он словно центр нашего общества, «душа» его. Он как бы руководит беседою, организует общение. Несомненно, что мы могли понимать друг друга и столь интересно и оживленно беседовать, столь взаимно «согласоваться» только потому, что все мы — индивидуализации одной высшей личности. Эта личность, конечно, не человечество, не народ (мы принадлежим к разным национальностям). Это — родившаяся в нашем общении и

эмпирически умершая, и, может быть, навсегда, когда мы разошлись, личность. Существовала она недолго, но толпа чаще всего существует еще меньшее время. Она не раскрылась вполне, но даже в несовершенном проявлении своем была многообразнее, интереснее и глубже иного ученого общества и, во всяком случае, центрального комитета «российской» коммунистической партии. И право же, нет ни малейших оснований отвергать нашу всеединую личность, раз мы допускаем, что пассажир, соблазнивший и оплодотворивший случайную свою спутницу, вместе с ней составляет потенциальную (т. е. не совсем потенциальную) семью.

Очевидно, не мы создали, родили нашу всеединую личность. — Она (правда в полной потенциальности) сама является необходимым условием нашего общения. Она не похожа ни на одного из нас, и никто из нас в отдельности не мог ее создать и в себе индивидуализировать. Следовательно, не могли ее создать и все мы вместе. Один из моих собеседников, почтенный семьянин (недаром он высказал несколько глубокомысленных суждений о браке), несомненно, качествовал в беседе, как его семья. И он, наверно, передаст наш разговор жене и детям. Я, русский человек, открыл в себе некоторое понимание того, что меня в этической проблеме связывает с моим спутником-немцем. Я понял его, т. е. открыл в себе, как человек современной культуры, иную, чем я, индивидуализацию ее, и по-своему подошел к разрешению поставленной им конкретной проблемы, т. е. индивидуализировал и актуализировал в ней русский этический идеал. Не думаю, чтобы это пропало для меня, а, значит, и для русской культуры, хотя и нисколько не преувеличиваю своего значения.

Таким образом, в нашей всеединой личности совершалось и общение национальностей, и общение неизвестных друг другу семей, и общение разных социальных классов и сословий. Тем не менее, объединявшая нас личность — не человечество, не европейская культура, не один из ее народов и никто из всех нас в отдельности взятых. Эта личность возникла в нас, в нас начала развиваться. Она могла, вероятно, расцвесть в прочное знакомство, в дружбу, даже в общество, но была механически пресечена остановкою поезда. Не соглашаясь признать ее — столь неожиданно проявившийся и во мне момент всеединства — несуществующею или порожденною нами, я должен признать ее возникшею в эмпирии по своей воле и только индивидуализовавшейся во всех нас.

Но таких «личностей» бесконечное множество. — Разумеется. И в этом нам и раскрывается лучше всего природа субъекта истории. Мы же не удивляемся творческому преизобилованию природы, созидающей каждое мгновение мириады жизней, из которых лишь малая доля достигает некоторого расцвета. Что же удивительного

в таком же творческом преизобиловании всеединого человечества? Всякое социально-психическое общение предполагает за собою некоторый субъект, некоторую личность, хотя бы и не достигшую эмпирической явственности. И в этом нет никакого удвоения мира, ибо всякая личность реальна только в объемлемых ею конкретных индивидуумах и только в меру своей индивидуализации в них.

Индивидуально-личное бытие в конкретных индивидуумах: такова форма и таково содержание человечества и всех его индивидуальностей. Такова же форма бытия и племени и рода. Среди бесконечного числа его индивидуализаций-личностей очень немногие достигают расцвета и существуют эмпирически относительно долгое время. Среди этих немногих только некоторые становятся органическими индивидуальностями, всегда ограниченными, не захватывающими всех качествований конкретной личности. Наконец, еще меньшее число возвышается над ограниченностью органа, воспроизводя в себе, хотя бы и несовершенно, строение всеединства.

Когда перед нами органическая индивидуальность, она тем устойчивее, чем *выше* определяющая ее, как орган, личность. В коллективной личности, объемлющей воинов данного рода, индивидуализуются высшие коллективные личности племени, народа, культуры, как она сама индивидуализуется в каждом из своих индивидуумов и (потенциально) в каждой семье. Ограниченная системою своих качествований, она нуждается в восполнении ее другими такими же личностями; и это восполнение частично происходит в каждом конкретном индивидууме. Она стремится утвердить себя и стать единственной полной выразительницей рода, втягивая в себя всех индивидуумов, пытаясь качествовать по-своему тем, чем живут они. Но в этом процессе она неизбежно раскрывает стяженное в ней всеединство рода, усваивая чужие качествования, теряет свои (§ 16).

Высшая, чем род, личность лежит и в основе семьи. Но принцип семьи (как и всякой надорганической личности) — не ограничение себя определяемою внешним и даже частью внешнего функцией, а «воспроизведение» в себе рода и высших личностей. Принцип ее — самодовление. В семье надорганически дана уже и та органическая система, которую мы наблюдаем в роде и в которую семья так же может умалиться. Семья стремится качествовать и раскрыть себя во всех своих членах, а чрез них и в органических личностях, которые их индивидуализируют. Это вместе с тем и процесс общения семьи с другими семьями, т. е. процесс подъятия рода в целом на ступень высшую, чем организм. С другой стороны, всякая жизненная органическая индивидуальность стремится полнее выразить в себе

род, т. е. стать и надорганической (§ 16). Из слияния обоих процессов (но точно так же и из полного развития каждого из них в отдельности) может получиться своеобразное строение рода. — Органические индивидуальности становятся системами семей или — системы семей становятся органами рода. Это и является зачаточным сословным обществом. Но, конечно, принцип сословия не в роде, а в высшей коллективной индивидуальности, только индивидуализируемой родом, — в племени, в народе, в культуре.

26. Всеединый исторический субъект эмпирически реален только как всеединство своих временных и пространственных индивидуализаций-личностей. Эмпирически он несовершенен, и лишь немногие из этих личностей достигают относительной полноты выраженности: большинство гибнет в зачаточном состоянии. И само собой разумеется, что в неусовершенности истории мы не в состоянии познать истинное строение ее субъекта: будучи сами неусовершенною индивидуализациею его, мы в силах в себе явить и познать лишь несовершенное его всеединство. Эмпирически ежемгновенно возникают и гибнут бесчисленные индивидуальности. Некоторые из них существуют мгновение — исторические эфемериды; другие, немногие, достигают некоторого расцвета; ничтожное число обнаруживает относительную эмпирическую длительность; ни одна не является полным выражением всеединства.

Среди наиболее стойких исторических индивидуальностей мы различили собственно-всеединые или надорганические и умаленно-всеединые или органические. Основание нашего деления не в самой умаленности (умалена всякая эмпирическая индивидуальность), а в умаленности, обусловленной отношением к неисторическому бытию, и потому оно имеет силу лишь в связи с противопоставлением исторического неисторическому. Но даже в этих пределах необходимо воздержаться от всякого вольного или невольного абсолютирования нашего различения. — Всякая надорганическая индивидуальность может умалиться в органическую: стать ограниченным функцией своею органом или, функционально ограничив свои индивидуализации личности, организмом. С другой стороны, всякая органическая индивидуальность потенциально надорганична и, при известных условиях и в известных пределах, функциональную ограниченность свою преодолевает.

Понятие надорганической индивидуальности в достаточной мере выяснено нами путем анализа семьи и рода. Другими примерами ее могут служить племя, народ и культура, о которых еще нам придется говорить в дальнейшем (§§ 29, 31). Но само собою разумеется, что не всякая семья и не всякий род надорганичны. — Семья, конституируемая только на принципе биологического раз-

множения, должна быть признана органом высшей личности. В этом смысле не выходит за пределы «органического миросозерцания» католичество, конституирующее семью на принципе «procreatio filiorum». Еще резче ограничение семьи до положения органа в некоторых тенденциях современной патриотической мысли Франции или Германии во время войны. Семья исчезает в таком зрелом плоде католического миросозерцания, как социалистическая теория с ее фаланстерами, идеей общественного воспитания и т. д. С другой стороны, признавая надорганическою личностью первобытную семью, не следует забывать о ее потенциальности. Если примитивное общество и не умаляет семьи или рода до степени своего органа, оно и в них и в целом своем не поднялось еще до многообразия своей актуализации. Ограниченность сферы его деятельности еще не выдвинула перед ним проблемы дифференциации.

Касались мы попутно и органической индивидуальности, когда анализировали понятие социальной группы и класса (§ 16). К сказанному уже (ср. § 25) приходится прибавить немного.

Органическая индивидуальность определяется функциональным ограничением ее сферою преимущественного качествования в отношении к внешнему миру и другим органам той же высшей личности. Органическими индивидуальностями следует признать — дружину, правительство в государствах бюрократического типа и в современных парламентских, безбрачный католический клир, особенно же класс. Напротив, правительство в феодальном или сословном государстве, сословие, женатое духовенство древней и восточно-православной церквей являют черты некоторого переходного типа.

Уже в самых ранних романо-германских государственных (племенных или народных) образованиях встречаемся мы с зачаточными органическими индивидуальностями. Ранняя германская индивидуальность до известной степени выделяет себе особую сферу надродовых и междуродовых отношений. Точно так же и в самом роде происходит органическая дифференциация, и роды соотносятся друг с другом по принципу организма. Еще характернее в этом смысле германская дружина. В эпоху Цезаря она представляет недолгое образование, возникающее в связи с определенною целью. В эпоху Тацита она становится постоянным или, во всяком случае, длительным институтом. Но и при Цезаре и при Таците она вне родового строя и ограничена специальною функцией.

Ярко выражаемые черты органа несет на себе класс и, преимущественно, рабочий класс современного капиталистического общества. И землевладельческий, и буржуазный, и крестьянский классы не ограничивают себя чисто-хозяйственной функцией. Они — носители культуры вообще. Но нельзя говорить о специфической культуре пролетариата. Ее не было у пролетариев древнего Рима.

Нет ее и у современного рабочего, поскольку мы не находим ее в той рабочей среде, которую с точки зрения господствующей классовой теории, надо отнести к «малосознательной»: например: у английских рабочих. Если бы я придавал значение «факторам» и «причинам», я бы настаивал на губительном воздействии, которое оказывает марксистская идеология на рабочий класс. Я бы тогда указал, что определение класса только по признаку места его в производстве и приводит к невозможности для рабочего класса расширить сферу своих качествований и к отожествлению всякого неклассового качествования высших социальных групп с ненужной надстройкой или классовыми их качествованиями. На самом деле, конечно, марксистская идеология ничего не создает, а только символизирует тенденцию современного развития.

Но будем справедливы. — Рабочий класс, в силу целого ряда неблагоприятных для него условий, ограничен определенною производственною функцией. Он и не может и не хочет качествовать вне ее. Тем не менее, вопреки своему желанию, он обнаруживает иные зачаточные качествования. Его пронизывает принцип семьи, и рабочие семьи, при всем ограничении их идеологией класса, выводят его за пределы узкого «пролетарского» качествования. Намечается, далее, специфически-бытовое качествование, более заметное в среде «квалифицированных» рабочих, насильственно урезываемое тем, что идеалом почитается быт высших классов. До некоторой степени можно говорить и о культурном качествовании, но оно опять-таки насильственно вгоняется в рамки социалистической идеологии. Поэтому отвергаются и конкретное культурное качествование иных групп и самый принцип его определяющий, а взамен выдвигается идеал отвлеченной культуры, как известно, равный нулю, и обоготворяется под именем пролетарской. Здоровый инстинкт к расширению качествования за пределы своей органической функции, т. е. к воспроизведению в себе, в своей специфичности высшей всеединой личности, претерпевает существенное искажение. Он становится инстинктом разрушительным, выражающимся в желании поставить себя в эмпирической данности этого момента на место других «классов», а их уничтожить или поработить. Мы знаем уже, что такое самоутверждение тоже имеет свои глубокие основания (§§ 22, 16, 7). Но здесь оно эмпирически не оправдано и может привести только к уничтожению себя и других: к физическому истреблению носителей культуры и к утрате себя во внешнем усвоении ее жалких остатков.

Теория классового строения общества и классовой борьбы символизирует некоторую реальность социально-экономической сферы. Она указывает на действительную умаленность общества, на действительную утрату им своей надорганичности и действительное

ниспадение коллективных индивидуальностей к роли органов. Она — один из самых зловещих признаков возможного конца культуры. Очень нетрудно обвинить автора этих страниц в «буржуазной идеологии». В самом деле, чем может он заменить социалистический идеал? Старым советом Гизо «работайте и обогащайтесь»? [93] А хотя бы и так. — Это совсем неплохой совет, если только воздержаться от умышленно-одиозного его истолкования. — Рабочий класс должен добиваться не только «человеческого», а и хорошего существования. Он должен не пресекать, а развивать свою тягу к иным качествованиям, чем его органическое, учиться у культурных классов не тому, *что* они сделали, а тому, *как* они творят или творили культуру. Он должен на основе своего преимущественного качествования раскрыть *свой* быт, *свою* культуру, *свое* миросозерцание, вовсе не совпадающее с социалистическим и не исключающее других, как момент не исключает во всеединстве прочих моментов. Только тогда он может и смеет притязать на то, чтобы считаться взрослою личностью и чтобы с ним считались, не только как со стихийною разрушительною силою. Наивно думать, будто он может «управлять»! — Ведь все равно управляет не он, а подменившие его говоруны, его же толкающие в яму.

Понимание всего этого свидетельствовало бы о жизненности западно-европейской культуры. И оно, несомненно, было бы и пониманием иерархичности всякой коллективной личности, в том числе и общества, и устранило бы еще одно характерное для нашей эпохи недоразумение — фикцию интернационала.

Классовая теория общества исходит из убеждения, что класс всецело, «достаточно» определяется его функцией. Никаких добавочных условий для его бытия не нужно, и в лучшем случае эти условия являются моментом случайным. Подобная концепция, не дающая, собственно говоря, объяснения и тому, *как* пролетариат может превратиться в общество, естественно приводит и к отрицанию всякого смысла за национальными различиями рабочих. В наиболее последовательном своем выражении социалистическая теория рассматривает и буржуазию и пролетариат, как величины интернациональные. Это настойчиво проводилось идеологами движения, закреплено было созданием интернационала и, по-видимому, стало достоянием широких рабочих масс. Однако, вопреки теоретическим предположениям, и буржуазия и пролетариат обнаружили сильнейшие национальные качествования. — Национальная буржуазия всегда противопоставляла себя и противопоставляет ныне буржуазиям иных народов. Пролетариат фактически отрекся от интернационала во время минувшей европейской войны, ограничившись лишь немногими чисто-платоническими заявлениями о своих интернациональных целях и природе.

Идеология интернационала весьма показательна. Она свидетельствует о слабости национального самосознания и у рабочих (что ввиду зачаточного состояния этого класса вполне понятно), и у идеологов социализма, целиком порожденных культурою других классов. Последнее указывает на слабость национального момента в современной культуре вообще, т. е. опять-таки является грозным симптомом ее увядания. Но слабость национального качествования, стяженность его все же не есть его отсутствие, что и сказалось в эпоху крайних потрясений. И не случайно на Гамбургском съезде 1923 г. циммервальдец Модильяни[94] заявил: «Все интернационалистические усилия пролетариата будут тщетны, если не принимать во внимание неустранимую связь между судьбами пролетариата и судьбами его страны».

Принцип органической дифференциации осуществляется, как мы видели, и в семье, которая не перестает быть от этого индивидуализацией рода, и в роде, который от этого не перестает индивидуализировать племя, и в племени, и в народе. Принцип органического строения связан с умаленностью индивидуальности в эмпирии, говоря грубо — с невозможностью для нее, не дифференцируясь, в нужной мере преображать внешний мир. Но умаленность всякой исторической индивидуальности есть умаленность самого субъекта истории. — В силу немощи своей всеединое человечество умаляется в организм. Но всеединое человечество не реально, не существует абстрактно — вне своих индивидуализаций. Оно реально-органично лишь как всеединство органически умаленных своих культур. И органическое строение каждой культуры своеобразно, своеобразно более, чем предполагают историки, обращающие внимание на сходное и общее, т. е. насильственно абстрагирующие. Не говоря уже о принципиальном различии между индийскою кастою, с одной стороны, современным классом или средневековым сословием, с другой, нельзя отожествлять «городской пролетариат» поздней Греции с пролетариатом римским, с низами городского населения в средневековых городах или с современным пролетариатом больших городов. Земледельческое население в стране инков нечто принципиально иное, чем современное крестьянство, колоны Римской Империи или средневековые сервы. Но и культура, в свою очередь, реальна лишь как всеединство ее народов. Каждый народ современной европейской культуры по-своему специфицирует ее органическое строение, и в разные эпохи по-разному.

Конечно, можно говорить о рабочем классе данного народа, даже данной культуры вообще. Конечно, существует некоторый общий классовый идеал. Но надо отдавать себе отчет в том, что этот идеал выражает. — Немецкий рабочий класс является индивидуальностью, ограниченною специфически-производственным качест-

ванием европейской культуры в немецком народе. Он — индивидуализация немецкого народа, но в спецификации этим народом некоторого определенного качествования европейской культуры, качествования, которое реально не в отвлеченности своей, а во всеединстве своих обнаружений разными народами Европы: немцами, французами, англичанами и т. д. Но вместе с тем немецкий рабочий класс потенциально — надорганическая индивидуальность, всеединая личность, могущая воспроизвести в себе немецкий народ. За пределами своей органической функции он слабо и мало себя актуализирует. Он качествует специфически-немецким бытом, специфически-немецкою культурою, но сам этого «не замечает», не опознает: самопознание и самосознание его также ограничено пределами его функции. Поэтому, познавая другую индивидуализацию той же функции европейской культуры в лице французского или английского рабочего класса, он их не воспринимает как *национально*-отличные: национальный момент стяжен и в его бытии и в его познании. Естественно его стремление «стать всем: т. е. раскрыть себя, как надорганическую индивидуальность, в известном смысле заменить качествования других классов своего народа своими. И прав он в убеждении, что тот же идеал предносится и другим подобным ему органическим индивидуальностям в других народах. Но он «суживает», «ограничивает», «абстрагирует» свой идеал, не усматривая в нем национального момента, и «суживает», «абстрагирует» идеал культуры в понимании идеала ее «рабочего» качествования, как интернационального. Благодаря этому конкретное задание подменяется отвлеченным, жизненная идеология — фиктивною. Наиболее ярким выражением галлюцинаторной, фиктивной жизни рабочего класса, а в нем и всей нашей эпохи (§ 16) и является социалистическая теория, вопреки своим утверждениям тоже не интернациональная: стоит только сравнить немецкие, французские, английские и, особенно, русские разновидности социализма, даже только марксизма (ср. § 17).

В границах известной нам истории нетрудно указать органические индивидуальности, полнее, чем класс, раскрывшие свою надорганическую потенцию. Уже буржуазия и землевладельческий класс надорганичнее рабочего. Но еще показательнее в этом отношении *сословие* в пору наибольшего своего расцвета. И сословие — индивидуальность органическая — определяется некоторою хозяйственной функцией. Однако хозяйственная функция понята и народом и сословием на основе целого: в сословии есть признак социального служения и некоторого иерархически определенного места. В связи с этим сама хозяйственная его функция является не только хозяйственною, а и «общественною», «государственною»; иногда даже политический признак (как в военном и чиновном дворянстве)

заслоняет хозяйственный. Ведь это только мы, не вникая в совершенно ясные тексты, стараемся объяснить средневековую регламентацию ремесла из принципа конкуренции. Сословие, далее, отличается от класса устойчивым и осознанным бытом, специфическим выражением в себе *народной* культуры. Более или менее оно воспроизводит в себе народ и даже до известной степени аналогизируется кровному единству начальных периодов культуры, расширяясь, как из центра, из основных семей или родов.

На почве развитых нами соображений выясняются некоторые принципы периодизации развития всякой коллективной индивидуальности. — Начальные периоды развития должны характеризоваться преобладанием надорганического начала. Ранняя история народа определяется индивидуализацией его преимущественно в родах либо в родах и семьях. Рядом с ними органические индивидуальности (правительство, войско, жречество и т. д.) отличаются недостаточной выраженностью и неустойчивостью. Дальнейшая актуализация конкретной всеединой личности (того же, например, народа) сопровождается эмпирической несовместимостью принципа всеединства с обилием и разнообразием заданий, т. е. необходимостью умаления на пути к органичности. Наступает «органический период», характеризуемый возникновением устойчивых органических индивидуальностей, которые, однако, еще стремятся стать надорганическими. Это период сословного строя, народа-организма. Рост заданий, с одной стороны, и умаление мощи, с другой, причем второе является главным, ибо экстенсификация всегда предполагает умаление интенсивности, определяют переход в третью, чисто-органическую фазу развития. Она характеризуется крайним умалением надорганических индивидуальностей, ростом и преобладанием органических и самодовлеющих в своей органичности. Она знаменует собою умирание или ослабление принципа всеединства в данной коллективной индивидуальности, т. е. или ее смерть или угрожающую смертью «болезнь систематичности».

27. Рассмотрение семьи, рода, сословия и класса естественно приводит к высшей, индивидуализирующейся в них личности — к народу. Однако, прежде чем остановиться на анализе понятия народа, удобнее, по некоторым соображениям, выяснить природу высшей личности — *культуры*. Термин «культура» двусмысленен. — Культурою мы называем и некоторую систему качествований той либо иной индивидуальности: мы говорим о культуре народа, даже о культуре сословия, и самое качествующую индивидуальность, высшую, чем народ. В последнем смысле мы употребляем термин культура, когда говорим о культуре данной эпохи, одинаково свойственной многим ее народам, о европейской, русской, античной, индийской культурах. Несомненно,

было бы удобнее провести и какое-либо терминологическое различие; но вообще лучше не вводить новых терминов, пока не появится в том крайней необходимости.

Понятие культуры необходимо предполагает некоторый субъект ее, подобно всякой исторической индивидуальности *извне* очерчиваемый лишь приблизительно. Так, субъектом античной культуры (т. е., в конце концов, ею самой) является человечество, жившее в бассейне Средиземноморья и преимущественно индивидуализировавшееся в греческом и римском народах; субъектом европейской культуры — человечество, географически преимущественно сосредоточившееся в Западной Европе и индивидуализировавшееся в европейских народах. Мы необходимо заключаем к всеединому субъекту европейской культуры от взаимодействия европейских народов, от общности в их качествованиях и развитии (§ 17), от смутно очерчивающегося в прошлом культурного, еще не дифференцировавшегося по народам единства.

Всякая культура — индивидуализация человечества, всеединого во всех их, и надорганическая индивидуальность. Во всякой есть свое «личное», только ей и свойственное, определяющее ее в ряду других культур. Это «личное» — его можно назвать *идеею культуры* — не определимо абстрактно: оно раскрывается в конкретном всеединстве индивидуализаций — качествований и индивидуальностей — данной культуры и только чрез них символически познается.

В своей специфичности всякая культура должна выразить все человечество; и человечество может быть совершенно выраженным лишь в том случае, если все оно стало каждою свою культурою и всеми ими, т. е. если каждая из них и растворила в себе все другие и во всех других растворилась. Эмпирически этот процесс, конечно, целиком не совершается: все культуры в своем становлении лишь бесконечно приближаются к идеалу.

Из данного определения культуры следует, что культуры друг для друга абсолютно недоступны. Одно качествование не может стать другим. Но этот энергично защищаемый *Шпенглером* тезис нуждается в более точной формулировке (§ 17). Субъект данной культуры, например — европейской, никак не может быть субъектом культуры другой, например — античной. Он, становясь собою, может качествовать только по-своему и не может качествовать чужими качествованиями. Но он в определенности своей, как европейский, только индивидуализация высшего, объемлющего и его и античную культуру, их в себе включающего. Он — момент этого высшего субъекта, т. е. и его индивидуализация и его стяженное всеединство. Он не отделен от (себя, как) высшего субъекта никакою перегородкою, не оторван от него: сразу и определенно-актуально европейский и всеедино-стяженный. В качестве европейского он актуально вы-

ражает себя; в качестве стяженного он выражает себя убледненно-ослабленно — в «воспоминании», в «пережитках», «остатках» некоторых других индивидуальностей-культур. Они актуальны всецело (воспоминание их другими моментами тоже есть некоторая актуальность), как другие моменты.

Мне, как русскому или европейцу, недоступна и непонятна культура индийская. Но я не только русский или европеец. — Я могу «перевоплощаться» в индуса и тем постигать его качествование. И не случайно, а полно глубокого смысла, что изучающий, например, античность человек, «погружающийся» в нее, часто, в конце концов, становится для нас непонятным, поражает нас непривычным образом мыслей, кажется наивным или чудаком. При всей взаимной недоступности культур в любой культурной эпохе возможно постижение иных, но не потому, что она культура, а потому, что она не только данная культура.

Мы не наблюдаем катастрофической смены культур друг другом, что по-видимому, необходимо, раз совершенное бытие всякой требует небытия других. Напротив, полное исчезновение какой-нибудь культуры — явление чрезвычайно редкое, а, может быть, и небывалое. Каждая, после видимой своей гибели, переживает себя в том, что связано с ее вещественными остатками, в традициях ее, продолжающих свое существование в лоне других культур, в памяти — знании их о ней. Для исторического процесса характерно сосуществование ряда культур, иногда в полном расцвете, не только их смена. Заслуживает внимания даже некоторая одновременность в разных культурах одного и того же (по разному, конечно, индивидуализуемого) качествования человечества. — Заратуштра, Будда, Конфуций и Лао-цзы, а в античном мире — Пифагор, Анаксагор, Гераклит почти современники.[95]

Во всевременном единстве развития содержатся все культуры со всею полнотой достигнутой ими эмпирически актуализованности и усовершенности. В нем всякая культура и зарождается, и раскрывается, и погибает, уступая место другим культурам, другим качествованиям-индивидуальностям высшего субъекта. Во всеединстве развития прошлое, настоящее и будущее культуры по степени актуализованности своей не различны. Но оно вовсе не складочное место, куда сбрасывается прошлое и где уже есть настоящее, и не какое-то частично удвояющее эмпирию бытие. Эмпирическое становление — момент всеединого развития, недоступного для него только в его эмпирической умаленности.

Исходя из идеи всеединства и учитывая незавершенность и несовершенство эмпирии, мы должны ожидать в эмпирическом развитии культуры (как, разумеется, и всякой иной индивидуальности) во 1-х) возникновения ее из ничто, т. е. неуловимого и

эмпирически необъяснимого (ср. § 5, 7) возникновения в лоне других культур, во 2-х) ее становления в стяженное многоединство ее моментов, качествований и индивидуальностей (народов), в 3-х) вытеснения ею других качествований в противостоящих ей индивидуальностях, т. е. растворения ею в себе иных культур, и в 4-х) ее погибания, т. е. ее растворения в других культурах.

И в самом деле, всякая культура зарождается в лоне другой или других, уже существующих, вырастает из потенциального своего единства с ними в высшей личности, не обязательно в человечестве, ибо между человечеством и культурою (в выясняемом нами смысле) могут существовать еще и «промежуточные», высшие, чем культура, но низшие, чем человечество, личности. Культура проявляется как новый, неведомый аспект уже сущего в других аспектах, как новая личность наряду с другими личностями. Мы никогда не можем с точностью указать, когда культура появляется, когда уже родилась новая личность. Когда возникли наиболее эмпирически нам известные европейская и русская культура или культура американская? Несомненно, в IX—XI веках в пределах между Средиземным морем и Эльбою, от Адриатики, верховьев Дуная, границ Баварии и Саксонии на Запад уже существует европейская культура. Но многие черты ее усматриваются ранее: в VI—VII: в Лонгобардской Италии, в королевстве висиготов, в державе франков. И как определить, как назвать ее носителя? — При попытках определения мы сразу же наталкиваемся на его индивидуализации: на личности зарождающихся народов. Всеединый субъект их эмпирически никогда отдельно не существовал и все же — самая настоящая реальность. И что это за народ французы, счастливые создатели воспеваемого уже «Песнью о Роланде» «le doux royaume de France»?[96] Где географические границы Франции?

В развитии своем всякая культура, раскрываясь и индивидуализуясь, неудержимо стремится к расширению. Она по-своему преображает, «делает собою» окружающую среду, она «осваивает» породившие ее культуры и те, которые ее окружают, — убивает иные культурные личности и заменяет их собою. Так, европейская культура, зарождаясь и в германском народе, делает его и своею индивидуализацией, но убивает в нем другую личность, ранее в нем индивидуализовавшуюся. Неверно, будто экспансивность свойственна только поздним стадиям культурного развития (цивилизации): в разные периоды культуры расширение ее носит только разный характер, по-разному обнаруживается. С самых начал своих Рим растет в завоеваниях, поглощая и осваивая италийцев, греков, этрусков. Европейская культура раскрывается в освоении ею кельтского, романского, германского населения Европы, не будучи ни кельтскою, ни романскою, ни германской. И полным непониманием

самого существа проблем проникнуты попытки историков, до сих пор не прекращающиеся, «вывести» европейскую культуру из германского или романского начала. Они обладают видимостью убедительности лишь потому, что именем «германского» или «романского», сами того не замечая, называют «исконно-европейское». Но не лучше и примирительные гипотезы, выводящие европейскую культуру из «взаимодействия» романизма и германизма. Какой, подумаешь, химический анализ! — Да ведь и в химическом анализе из свойств элементов и их взаимодействия a priori не вывести свойств сложного тела.

Раскрыв себя, культура поникает, теряет единство, разлагается и вытесняется новою или новыми. Однако не следует придавать чрезмерное значение этой схеме. То, что наблюдается в целом культуры, наблюдается и в каждом из ее моментов. Всякое мгновение исторического бытия являет собою своеобразное скрещение культур: всегда каждая из них в одном отношении утверждает себя, осваивая иные, в другом — гибнет, ими осваиваемая. Когда русский человек отрекается от православия и переходит в католичество, а затем неизбежно утрачивает и прочие русские качествования, — в нем умирает русская культура и рождается европейская. Не следует также мыслить конкретный исторический процесс, как интегральный эмпирически. Конечно, он все время обогащается появлением нового. Но зато в нем все время наблюдается и вытеснение новым старого. В нем эмпирически возникают некоторые абсолютно-значимые ценности; но в нем исчезают другие, столь же абсолютно-значимые. В некотором смысле можно говорить про обогащение абсолютного Бытия историей. Но необходимо помнить, что всеединое бытие не только становится, а и есть уже, что становление — момент Всеединства.

Историческое развитие, в умаленности времени выражая порядок всевременности (§ 6), совершается в одном направлении — от прошлого к будущему. Каждая последующая по времени культура может преображать в себе предшествующие, но как будто не наоборот: предшествующей последующие недоступны. Это не совсем так. — Поскольку в настоящем «переживает» себя, скажем, античная культура, настоящее является самою античностью. И если наша культура, «антикизируя», выражает в себе античное, то и античная в этом самом акте нашей культуры себя «модернизирует» и делает собою современность. Странное дело! — Никому и в голову не приходит, будто Венера Милосская в Лувре не есть та самая Венера, которая была и в древности. Но всякий почему-то предполагает, будто повторенное мною слово в слово и понятое мною доказательство Эвклида есть какое-то новое, какая-то копия настоящего. А принципиально нет различия между теоремою Эвклида и любым духовным моментом античности. И то, что в моем сознании он «обрастает»

многим «европейским» или не познается целиком, ничем не отличается от того, что Венера Милосская поставлена в мало пригодное для античной богини помещение, а время похитило у нее руки. Античность реально, хотя и ущербленно, живет в настоящем, раскрывает в нем новые свои качествования, прежде неведомые. И тут нет ничего загадочного, ибо, культура — всевременное единство, не ограниченное временем и пространством своего расцвета.

Таким образом, всякая культура взаимодействует (и всегда несовершенно, но несовершенно она и раскрывается) не только с «предшествующими» и «одновременными», а и с «последующими», живет не только в прошлом и «преимущественно своем» настоящем, а и в будущем. «Естественное» заключение сводится к тому, что в данный временный момент своего развития культура в индивидуализациях своих опознает прошлые и современные, не опознает будущих. Она, подобно индивидууму, «помнит», но не «предвосхищает». Однако и здесь (ср. § 6) я бы не решился утверждать абсолютную невозможность для данной культуры предвосхищать будущее. Если мы обратимся к исторической действительности, мы найдем в прошлых культурах явления и людей нашей, предвосхищения современности. И понятно, что будучи связаны с восхождением от ограниченности культур к их всеединству, от временного бытия к всевременному, подобные «предвосхищения» сказываются преимущественно в области религиозного, философского и научного творчества. Так как всякая культура раскрывается преимущественно в определенный период времени, эти антиципации обычно кажутся современникам ничем не обоснованными «откровениями» или «фантазиями». Так для античности в пору ее расцвета кажутся курьезами учения о центральности солнца, иррациональном числе, бесконечности и т. д. И то же самое в пределах развития самой культуры. — Понятны ли современникам учение о бесконечности Николая Кузанского, в наши дни возрожденное Г. Кантором,[97] истинно-христианский (а вовсе не пантеистический) характер системы Эриугены [98] и многое другое? Недаром величайшие гении находят себе признание лишь после смерти, иногда в других культурах.

Выдвигаемая нами теория нисколько не угрожает весьма важному для конкретной исторической науки различению между жизнью культуры в себе и тем, что не совсем точно можно назвать жизнью культуры в других культурах. Только в первом случае перед нами относительно полное раскрытие культуры, изобразимое как реальное систематическое всеединство. В других культурах культура живет как бы фрагментарно, индивидуализуясь в отдельных качествованиях, в отдельных индивидуумах, редко — в коллективной индивидуальности. Кроме того, во всех этих случаях культура актуализируется преимущественно теми своими качествованиями,

которые наиболее близки пронизываемым ею культурам. Ибо мы должны допустить некоторое иерархическое соотношение культур, объясняющее отчасти и их хронологический и пространственный порядок.

28. В идеале всякая культура является всеединством индивидуализуемых ею качествований высшей личности, выраженным и прочими культурами, но из иного центра, из иного «преимущественного» качествования (ср. § 21, 19). В силу эмпирического несовершенства всякая культура выражает «заданное ей», «идеальное» всеединство ее качествований неполно. Она актуализирует преимущественно «сродные» ей качествования высшей личности. Связанная со средою, она *до известной степени* умаляется в «орган» высшей личности. Поэтому у всякой эмпирической культуры есть свои «излюбленные», «типичные» моменты-качествования и индивидуальности. Так можно согласиться с тем, что для западно-европейской культуры характерны архитектура и музыка, для античной — пластика. Это даже может явиться некоторым вспомогательным средством при определении и периодизации культуры. Но, конечно, культура, как и всякая индивидуальность, определяется не из типичных для нее качествований (наоборот, они сами объяснимы лишь из нее), не путем собирания этнологических признаков, не географическими границами. Она определяется из ее существа, из того, что можно назвать ее *идеею*, познаваемою стяженно во всяком внешнем проявлении культуры, т. е. и в типичных качествованиях ее, и в языке, и в этнических признаках, и в географическом ландшафте.

Во всех своих выражениях культура неповторимо-своеобразна, специфична. Она по-своему преобразует материальную среду, выбирая себе соответствующую (ср. § 3, 15); раскрывается в *своем* материальном быте, в *своем* социально-экономическом и политическом строе, в своих эстетике, этике, мировоззрении, религиозности. Но отсюда не следует, как думает *Шпенглер*, будто искусство, наука, философия, религия обладают только относительным знанием, будто нет абсолютной истины, а существуют только истины для данной культуры. Из многообразия пониманий истины можно сделать разные выводы. — Можно, например, допустить, что «истины» отрицают друг друга только в частностях, что во всех за различиями скрыто нечто отвлеченно-общее. Это будет отрицанием тезиса Шпенглера, на первый взгляд убедительным, по существу необоснованным. И это может быть формулировано следующим образом. — Есть абсолютная, отвлеченно-общая истина и есть исторические выражения ее. Они — как бы обрастание ее абсолютно-ложным (но культурно или относительно истинным), как бы одежды ее, истлевающие во времени. Но как выделить отвлеченную истину

и кто докажет, что его определение не закутывает ее в непроницаемые исторические одежды? Может быть, в результате усердных отвлеканий к концу истории окажется, что и отвлекать было нечего, что Шпенглер прав? С другой стороны, если истина отвлеченна, обесмыслено всякое конкретное ее определение, не обладает никакою ценой историческая действительность. А это не страшно лишь до тех пор, пока не сознано.

Единственный правильный выход заключается в учении о конкретно-всеединой истине, не в «символизме», лукавой и последней уловке абстрактного мышления. — Конкретные, исторические понимания истины часто исключают друг друга, но только эмпирически и в ограниченности своего выражения. По существу каждое из них являет истинный аспект всеединой Истины, и без него она не полна. Может быть, доныне еще неясна степень их взаимоотрицания, а потому и кажутся убедительными ссылки на отвлеченную Истину. В идеальном бытии аспекты Истины должны нацело друг друга отрицать и тем самым сливаться во всеединую Истину.

Культура познается и определяется не извне, а изнутри — из ее идеи, в этом ничем не отличаясь от любой исторической индивидуальности и не вынуждая нас к дополнению того, что об историческом познании сказано выше (§§ 14, 16, 18, 20 сл.). Всякий момент данной культуры, являясь ее выражением, может служить исходным для ее познания и характеристики. И все же вовсе не безразлично для историка, на каких он сосредоточит преимущественное свое внимание. Некоторые моменты уже предуказаны, как основные, самою специфичностью данной культуры (§ 27). Но есть моменты, из которых *лучше* всего исходить при познании и характеристике *любой* из культур. Чем более качествование или индивидуальность связаны с пространственно-разъединенным бытием, тем менее они плодотворны для исторического анализа, тем труднее «диалектическое» их понимание. Историк должен искать идею культуры в наиболее непрерывном, в наиболее психическом и духовном (§ 18). Но и этого мало. — Мы уже знаем, что изучение индивидуальной биографии становится историческим лишь тогда, когда индивидуум рассматривается в связи с высшими индивидуальностями и, в конце концов, с самим человечеством (§ 14). — Культура должна необходимо пониматься в связи с другими культурами, т. е. в качестве момента высшей личности. Историческое определение идеи культуры заключает в себе отношение этой идеи к идеям высших личностей и человечества. Но и человечество непонятно и неопределимо вне его усовершенности и, следовательно, вне его отношения к усовершающему Богу. Идея культуры должна определяться чрез отношение к абсолютной истине, к абсолютному благу, бытию, красе. А это значит, что наиболее плодотворно для понимания

культуры изучение ее религиозных (в широком смысле слова) качествований (§§ 8, 10, 12 сл.).

Но требование наше отнюдь не должно пониматься в том смысле, будто речь идет об отнесении идеи культуры (а также и всякой исторической индивидуальности) к Божеству, как к высшей «ценности» или как к абсолютному и недосягаемому «заданию». Всякий разрыв между историческим и Абсолютным здесь особенно опасен. Он приводит к обессмысливанию конкретного исторического процесса, хотя и совершающемуся под знаменем его осмысливания. Он угрожает отрицанием непрерывности и взаимной необходимой связи моментов исторического бытия, отрицанием ценности *исторического* во имя *«абсолютной»* ценности, к которой историческое «относится», но которая неведомо где существует или признается совсем не существующей. В более элементарных, хотя за последнее время и обновляемых формах такой разрыв выражается в попытках усмотреть моменты вмешательства Абсолютного в эмпирический процесс истории, в наивных учениях о чуде, воздействии Промысла, Божественном плане истории и т. п.

Отношение к Абсолютному, более того — само Абсолютное имманентно идее исторической индивидуальности, в частности — идее культуры. Идея и Абсолютное различны toto genere [99], и все-таки идея и Абсолютное — одно. Идея — теофания, обнаружение Абсолютного (в Нем самом непостижного) в относительном (без и вне Его не сущем). Это относительное для него самого станет и Абсолютным, как для Абсолютного оно уже и есть само Абсолютное. Эта точка зрения, отожествляемая с пантеистической лишь плохо разбирающимися в понятиях, есть единственно-возможная для того, кто считает необходимым сохранить различие между сущим и должным, не сводя ни одного из них к иллюзии, признать действительность и абсолютную ценность исторического и, без манихейского абсолютирования зла и небытия, обосновать свободу развивающегося человечества.

29. Личность культуры есть индивидуализация всечеловеческой личности; однако не непосредственная. Культуры естественно объединяются в группы и притом такие, что часто трудно бывает провести различие между личностями культур и личностью, объединяющей их группы. Мы говорим, и не без основания, о культуре (группе культур) Передней Азии и внутри ее лишь приблизительно различаем, например, культуры Вавилона и Ассирии. Равным образом, рассматривая Рим и Грецию как индивидуализации одной великой античной культуры, мы не в силах провести резкую грань между нею и передне-азиатской культурою, с одной стороны, и эллинистическою, с другой. Это и не должно нас смущать, если

мы помним о несовершенстве эмпирии: о неполном раскрытии в ней культур, о их сосуществовании *как бы* друг в друге и их взаимопереходе (§ 27).

Культура полнее всего понимается в религиозном ее качествовании, ибо в нем она полнее всего актуализируется: без религиозного качествования она остается неопределенной, зачаточной. А так как в религиозности дано отношение культуры к всеединству и, следовательно, всем прочим культурам, анализ религиозного должен дать принципы для классификации культур, их групп и для понимания «места» каждой во времени и пространстве *. С этой точки зрения, вполне применимой к реальному историческому процессу, высшими по отношению к культурам, объемлющими группы их личностями будут *религиозные культуры*, каковыми и являются христианство с его видами: древним христианством, восточным православием, русским православием, католичеством, протестантством, иудейство, ислам, брахманизм, буддизм и т. д. Исчерпывающее перечисление религиозных культур здесь было бы неуместно: это входит уже в метафизику истории (§ I). Однако возможно наметить некоторые главные линии.

Основной религиозный факт и основная религиозная апория — взаимоотношение Абсолютного с относительным, тварным бытием, т. е. прежде всего — с человечеством **. — Абсолютное может быть определено (конечно, весьма приближенно и неточно), как совершенное единство следующих своих моментов: 1. Абсолютного самодовлеющего в Себе, единого и единственного, к которому в обычном словоупотреблении только и относят понятие абсолютности, 2. Абсолютного, как осуществляющего Себя в качестве абсолютной Благости, т. е. всецело отдающего Себя созидаемому Им из абсолютного небытия, вне Его ничтожному, но сущему в свободном приятии Его и становящемуся всецело Им субъекту (Человеку), 3. Абсолютного, как восстановленного в бытие из вольного небытия Его в твари (Человеке), «обогащенного» вольно отдавшею Ему себя и Им обоженною тварью. Таким образом, тварь (Человек) определяется, как созданный Богом и свободно возникший из ничто второй субъект всеединства Божественных качествований, субъект сущий в становлении его Богом, всецело ставший Богом, погибшим в нем, и в силу этого возвратившийся в небытие чрез отдачу себя Богу.

---

* Попытка классифицировать культуры из анализа религиозного сделана мною в брошюре: «Восток, Запад и Русская идея». Петр. 1922.

** Учение об Абсолютном подробно развивается мною в подготовляемом к печати «Очерке метафизики христианства»[100]. Некоторым пояснением и дополнением сжато излагаемых мною в тексте мыслей могут служить, кроме упомянутой в предыдущем примечании брошюры, еще мои статьи «О свободе», «О добре и зле» (в «Мысли», Петерб. 1921, № 1 и 3) и «Путь православия» (в «Софии», Берлин, 1923, I).

Но мы должны внести в сказанное некоторые весьма существенные дополнения. — Онтологически тварь начальна (не бесконечна), а потому изменчива. И она может стать Богом всецело лишь оттого, что Бог становится ею, определяя свою бесконечность как единство бесконечности с конечностью. Иными словами, Бог обезначаливает (обесконечивает) тварь чрез оконечение своей бесконечности. Это и есть, выражаясь богословскими терминами, Боговочеловечение. В силу самой начальной, т. е. изменчивой, природы своей, тварь (а, следовательно, и Бог, поскольку Он вочеловечился) не только не есть (т. е. не есть Бог или абсолютно не есть) и есть (т. е. есть Бог), но и *становится*, т. е. Богу противостоит. Становление, умаленно выражаемое историческим процессом развития, является таким образом моментом Абсолютного. Но, в силу свободы своей, т. е. возможности «недостаточно хотеть», тварь сама не стала всецело Богом, не усовершилась, хотя и в себе самой, а не в Боге, абсолютная Благость которого от воли тварной не зависит. Таким образом для твари (не для Бога) возникло иллюзорное бытие — несовершенное, стяженное всеединство, противостоящее усовершенному и Божественному. Тварь (Человек) сама не усовершилась. Виновная недостаточностью усилия, она в недостаточности осуществленного, в неполноте своего всеединства несет свою абсолютную справедливую (т. е. и ею созданную) кару, мучительный кошмар ограниченно-эмпирического бытия. Для того, чтобы абсолютная Благость могла осуществиться чрез преодоление косности человечества, Она, вочеловечиваясь, прияла само несовершенство (кару), абсолютировала, обожила самое недостаточность и сделала действительностью иллюзию. Боговочеловечение стало и Боговоплощением. В этом последнее основание истинности стяженного бытия и стяженного знания. Этим же, чрез «невольное», «рабское»[101] нисхождение Абсолютного в *вольную* умаленность тварного, создана возможность преодоления этой умаленности и тварью и осуществлена цель Божества (§ 13).

Наивно было бы предполагать, что на основе кратко сейчас изложенного учения о Боге и человеке мы можем a priori «построить» хотя бы основные религиозные культуры. Однако с помощью этого учения мы можем *несколько* уяснить себе реальный исторический процесс, поскольку он нам известен, понять его смысл и внутреннюю необходимость. В этом и заключается задача метафизики истории (§ 1). Известные нам религиозные культуры легко классифицируются по типу преодоления ими основной религиозной апории на 1) пантеистические (натуралистически-пантеистические культуры Передней Азии и ранней Индии, дуалистическую культуру персов, чисто-пантеистическую индийскую), 2) теистические (Китай с его уклонами в теистический натурализм и культ предков, политеизм

Греции, монотеизм евреев и магометан), 3) христианскую. Учение о внутренней природе Божества (о Триединстве, как истинно-Абсолютном) отличает христианство и является основанием индивидуализаций его в культурах древне-христианской, западно-христианской и русской. Вместе с тем анализ религиозности раскрывает существо развития каждой культуры, иные ее выражения и ее судьбу. Можно с уверенностью предполагать, что более пристальное изучение религиозности (в частности — догматики) даст основы для осмысления «места» каждой культуры в пространстве и времени. Так, католическая культура необходимо следует за древне-христианской не только потому, что содержит в себе ее основные идеи. Католическая культура построена на уверенности в том, что Церковь Христова всецело видима и осуществима в эмпирии, хотя и в качестве временного, преходящего бытия. Трансцендентность Божества в католичестве нечто принципиально иное, чем трансцендентность его в теистической культуре, почему и западно-европейский скептицизм разрушительнее для эмпирии, чем скептицизм античный. Характерная для Запада попытка обожить эмпирию предполагает, в специфичности своей, предшествующее ей учение о Боге и мире, развитое ранним христианством.

Осмысление развития человечества возможно только как метафизика истории, степенью близости к которой определяется ценность всякой исторической работы. Метафизика же исходит из религиозных идей. Арелигиозное понимание развития невозможно, и всякий позитивизм инстинктивно пытается устранить эту задачу, подменяя ее исканием законов. Но не безразлично и то, какие религиозные идеи являются основными. Давно уже утверждается, что индийские религии неисторичны и в Индии не может быть истории. Точно так же дуалистическая религиозность исторична, но вместе с тем обладает и особыми признаками. Для нее историческое развитие определено катастрофическим концом его, эсхатологично, что ведет к обесцененению самого исторического бытия. И несомненно, категория прогресса совершенно неизбежна в рамках иудаистического понимания истории. Все это в настоящее время — «communis opinio» [102] почему-то останавливающееся на полпути. Если для понимания истории не безразлично, изучает ли ее индус, китаец или христианин, если не безразличны особенности исповеданий в пределах самого христианства, не может быть безразличным и то, изучает ли историю протестант, католик или православный: степень полноты и истинности понимания в разных случаях неодинаковы. Никого не удивит, хотя многим еще покажется неубедительным утверждение, что история должна быть религиозною. Но необходимо пойти далее: история должна быть православною. И это сможет оспаривать лишь тот, для кого религия не основа

бытия и жизни, а частное дело, и кому конфессиональные различия представляются несущественными. Конечно, в каждом исповедании, как и в каждой религии, есть только ему (или ей) присущая, неповторимая ценность, но они неравноценны по степени близости своей к религиозной истине, что и сказывается в большей или меньшей их широте.

30. Личность, как момент всеединства, определяется Абсолютным (§§ 12, 19). Она может быть вполне выраженною, вполне личностью только в своей усовершенности; в ограниченной же эмпирии она личность стяженная, личность постольку, поскольку определена отношением к своему идеалу, т. е. к себе, как моменту абсолютного всеединства и абсолютному всеединству. Вне отношения к Абсолютному личность не определима, и сами изменчивые пределы, отделяющие ее от других личностей, неуловимы иначе, как на основе Абсолютного.

Человечество, неполно обнаруживающее в эмпирии свою личность и свое строение, определяется, как личность, чрез отношение его к абсолютной Личности, т. е. к Богу. Как противостоящая Богу и единая с Ним личность, человечество — Церковь и Второй Адам, Христос. Вне церковности своей человечество лишь потенция личности. Но не следует ограничивать понятие Церкви. Церковь есть тварное всеединство, и нет ничего вне Церкви. Однако, поскольку человечество (а в нем космос) несовершенно, оно — Церковь только потенциальная, вернее не вполне себя явившая, стяженная. В качествованиях своих, не осознанных как направленные к Богу, не руководимых идеальностью их, человечество — еще не явленная Церковь и еще не явленная личность. Становясь личностью, оно осознает себя связанным с Богом, и обратно. И не случайно, что идея человечества у О. Конта раскрылась как идея религиозной сущности.[103] «Инстинктивные», бессознательные качествования человечества — низшая ступень его церковности, зачаточно-церковное и зачаточно-личное его бытие. Оно наблюдается во всем человечестве и, следовательно, в каждой его индивидуализации: в культуре столько же, сколько в индивидууме. Для возникающего из ничто оно необходимая первая ступень его бытия и потому характеризует начальный период в развитии всякой личности; но всякий момент развития «воспроизводит» его в целом, и во всяком есть свои зачаточно-церковные или зачаточно-личные качествования. Различение между сущим и должным, моральная жизнь, в основе религиозная, но не необходимо в качестве таковой себя сознающая, — дальнейшая, высшая ступень церковно-личного бытия, следующий момент становления Церкви. Еще яснее и полнее Церковь в осознанности человечеством Абсолютного и своего к Нему отно-

шения, в осознанно-религиозном качествовании, утверждающем человечество как личность, и делающем личностью всякую индивидуальность. Это религиозное качествование может содержать в себе моральное более или менее выраженным, как и обратно. Оно мыслимо лишь как раскрытие инстинктивно-бессознательного, но в дальнейшем своем развитии не связано с тем или иным моментом этого развития, то проявляясь больше, то ослабевая, то пронизывая другие качествования, то от них отъединяясь. Впрочем, мне представляется в развитии каждой личности естественным и оправдываемым всеми наблюдениями над действительностью, что осознанно-религиозное качествование индивидуальности (культуры, народа, социальной группы, индивидуума) преимущественно связано с некоторыми моментами развития. Религиозное качествование и самосознание проявляется в начале развития, предшествует моральному, отъединяется от других и от него вместе со становлением личности во множество, ослабевает и теряется в «систематизировании», распаде и разъединенности личности, чтобы снова ожить и стать вожделенной целью, когда истление всего от него отъединенного вскроет его как само существо личного бытия. В индивидуальном развитии религиозны отрочество и ранняя юность, с одной стороны, поздняя зрелость и старость, с другой. В развитии культуры или народа вместе с раскрытием их в многообразии качествований начинает отъединяться и никнуть религиозность, чтобы снова ожить в конце их умирания. Здесь обнаруживается полный параллелизм и глубокая внутренняя связь с отмеченною уже нами сменою надорганических качествований органическими (§ 26).

Религиозное качествование или примитивно-церковное бытие создает возможность возникновения и существования человечества в личном бытии культур религиозных, выражения их в культурных личностях, выражения культур в личном бытии их народов и каждого из них во всеединстве его личности. Но подобно тому, как всякий момент может остаться в зачаточном состоянии, не достичь личного бытия (так называемые первобытные культуры и народы), религиозная культура в своих индивидуализациях и, значит, в себе самой может не подняться над примитивно-церковным и примитивно-личным бытием, при всей абсолютной ценности своего качествования, которое, таким образом, останется *для эмпирии* навсегда не вполне актуализованным.

Высшим церковным и личным качествованием индивидуальности является сознание ею своей связи с Божеством, как всеединством, что выражается и в сознании неповторимого, исключительного своего значения и в сознании единства человечества и космоса. Мы наблюдаем этот рост церковности и личного самосознания в великих религиозных культурах теистического характера: в иудействе и в

исламе. Однако рост в них церковности односторонен и не содержит в себе абсолютно-ценного и церковного, выраженного другими культурами. Рост церковности в них есть и умаление ее, сказывающееся, например, в ограниченности иудейства или ислама, признающих лишь свое понимание Абсолютного, нацело отрицающих иные культуры и иные народы. Всеединство религиозного идеала умаляется в уравнительный универсализм данного его выражения, всеединство человечества — в обезличивающее растворение всех культур и народов (в иудаизме и магометанстве). Всеединое отожествляется или с конкретно-национальным или с отвлеченно-общим (интернациональным).

Те же оговорки необходимы и в применении к высшей конкретизации Церкви в христианской культуре. В христианстве «эмпирический центр» Церкви, наибольшая эмпирическая выраженность ее в знании, жизни и деятельности. Но в нем есть и специфическая ограниченность. Она сказывается в отрицании абсолютно ценного в других культурах или в низведении их к простым потенциям *эмпирической* христианской культуры, в признании за ними чисто-служебного, относительного значения. Она сказывается и в разъединенности самого христианства на взаимно-отрицающие друг друга культуры, каждая из которых признает себя единственною носительницей и обладательницей полноты церковного и личного бытия. Вместо того, чтобы, раскрывая свое личное, сознавать в себе лишь одну из индивидуализаций Церкви, в других культурах-потенциях — иные ее индивидуализации, историческое христианство останавливается на себе как на единственном воплощении Церкви, исключая всякую возможность иных воплощений. Оно механически вырезает из живого и развивающегося тела Церкви один из ее органов. Вместо того, чтобы в многообразии своих качествований хранить и свое единство, оно распадается на отрицающие друг друга малые церкви, мысля их единство по типу иудейства или ислама.

Признание ограниченности исторического христианства отнюдь не равнозначно историческому релятивизму, как признание абсолютных ценностей в католичестве или протестантстве не равнозначно отрицанию того, что наиболее полным и совершенным выражением христианской Церкви является православно-русская церковь. Утверждая ее преимущественность, я утверждаю только то, что она обладает (подобно всякой иной) своим неповторимо ценным качеством, т. е. является особою личностью, индивидуализующей Церковь, и что она — по крайней мере ныне — не отрицает в иных церквах ничего, кроме их ограниченности. Возможно, что в дальнейшем развитии своем православная церковь так же ограничит себя, как ограничили себя католическая и протестантская. Но пока этого еще нет, пока она еще истинная личность, истинный момент Всеединой Церкви и, следовательно, сама Всеединая Церковь. Прав-

да, другою стороной эмпирической истинности ее является ее потенциальность, нераскрытость. Возможное дальнейшее развитие представляется или как совершенное раскрытие православия в становлении им своего многообразия, воссоединении с ним других, утрачивающих этим свою ограниченность церквей и в развитии до христиански-церковного бытия всего нехристианского космоса или в том, что и православие, церковь и культура, также выделится из Всеединой Церкви, замкнувшись в своей ограниченности. Но в обоих случаях *сейчас* наибольшая полнота Церкви в православии; и, может быть, именно потенциальность его позволяет православному человеку подняться над ограниченностью эмпирических церквей, не отвергая ценности каждой из них и укореняясь во вселенской.

Человечество достигает возможной для него эмпирической полноты, в противопоставлении своему Божеству, как Христова Церковь. Но, индивидуализируясь и становясь в многообразие, Церковь эмпирически наиболее выражает себя в эмпирической христианской Церкви, в христианской культуре, и в то же время ограничивает себя в ней, восполняясь эмпирически вне ее в других своих индивидуализациях, не достигающих той же полноты церковно-личного бытия — в нехристианских религиозных культурах. Каждая из *религиозных* культур индивидуализируется в культурах; каждая культура — в личностях следующего порядка, преимущественно: в «народах».

31. Мы уже установили, что жизнь культуры не ограничена временем ее эмпирически-самобытного существования. — Культура заходит за время своего расцвета и вперед и назад; она сосуществует своими качествованиями, иногда даже своими моментами-индивидуальностями, с другими культурами; как бы в лоне их антиципируется и переживает себя (§ 27). На мой взгляд, это — чрезвычайно важное для понимания исторического процесса положение. Оно устраняет много ненужных, мнимых проблем, главным образом — всегда бесплодные попытки «вывести» новую культуру из старых. Совершенно ошибочно, например, считать христианскую культуру плодом скрещения иудейской и эллинистической, хотя в лоне ее продолжают жить и та и другая.

Но, при всем подчеркивании всевременности (правда, ограниченной) культуры, надо выделять период ее самобытного существования. И он-то именно в данной связи нас более всего и занимает. Как и всякая коллективная индивидуальность, культура является всеединством своих индивидуализаций-личностей, из которых лишь немногие и наименее значительные выходят за границы ее самобытного существования. Принцип бытия и познания этих личностей, индивидуализующих культуру, после всего сказанного едва ли нуждается в особых разъяснениях. В большинстве случаев мы можем

прилагать к ним термин «народ», определяя его, как некоторую индивидуализацию религиозно-понятой «идеи» культуры и как личность, выражающуюся в многообразии и всеединстве своих моментов: индивидуальностей и качествований. Обычно народ отличается своим этнологическим типом, своею «образуемою» им географическою средою, своими специфическими государственностью, социально-экономическим строем, материальным бытом, мировоззрением. Но чем более внешним является его качествование, тем менее оно для определения народа обязательно. — Нельзя представить себе народ без мировоззрения, хотя оно и может быть недостаточно выраженным, остаться неуясненным и неформулированным, без специфического духовно-душевного уклада и религиозного момента. Менее существенны для определения его государственность, социально-экономический строй, материальный быт, территория. — Еврейский народ не перестает быть народом, несмотря на свое «рассеяние» и на отсутствие самостоятельного государственного бытия. Точно так же отсутствие своей государственности не помешало полякам и чехам сохранить свое национальное лицо. Чехи, с другой стороны, являют нам интереснейший пример народа, прошедшего через длительный период «прозябания». Не является необходимым признаком народа и расовое единство, даже единый этнологический тип. Не этнологический факт определяет личность народа, а личность народа при достаточно напряженной жизни выражается и в создании этнологического типа. Правда, не совсем удобно говорить об «австрийском» или «австро-венгерском» народе: Австро-Венгрия как раз является примером индивидуализации культуры (европейской) в особого типа личности. Но на наших глазах вырабатывается этнологический тип американского народа.

Если наряду с индивидуализующими культуру народными личностями мы должны отметить и такие личности, как Австро-Венгрия, можно указать еще и другие. — Субъектом иудейской религиозной культуры является еврейский *народ*. Но еврейский народ эпохи Давида и Соломона существенно и как личность иной, чем он же после Вавилонского плена или теперь. Да и теперь в нем можно указать некоторые существенно отличные друг от друга и выражающие его каждая по своему коллективные индивидуальности. В религиозной культуре Египта несколько раз происходит смена субъекта ее: весьма различны индивидуализации египетского народа в Древнем, Среднем и Новом Царствах. То же самое наблюдается в Индии, в Китае. Мне кажется, что то же самое наблюдается и в православно-русской культуре. — Носителем русской культуры в XIII—XVII веках является иная личность, чем та, которая выражала себя в IX—XII веках. Весьма вероятно, что на переломе от XVI к XVII веку, в эпоху Смуты, возникает новая личность, и очень

возможно, что именно сейчас она умирает, а зарождается носитель новой русской культуры. Я бы мог сослаться в подтверждение высказываемой здесь мысли на одного из наиболее авторитетных русских историков, от которого впервые ее и услышал. Но боюсь без его согласия связать его имя с могущею, в глазах некоторых, скомпрометировать гипотезою. И мне представляется, что в неожиданном появлении нового и дикого имени «евразийцев» [104] отражается смутная интуиция того же факта: попытка нехристианским именем окрестить новорожденного или даже только пребывающего во чреве.

Религиозная культура (то же самое в известной степени справедливо и для культуры просто, частью и для народа, который «делится» на племена или сменяется в личностях, как, например, в Англии) может индивидуализироваться по-разному. Иногда она выражает себя преимущественно в сосуществующих и частью сменяющих друг друга «народах». Таковы западно-европейская христианская культура, ассиро-вавилонская культура, культура мексиканская. Иногда для культуры характернее смена ее субъектов в пределах одного народа. Таковы культуры египетская, русская и др. Иные культуры (мне кажется, преимущественно культуры второго типа) как бы обладают притягивающим и всасывающим свойством: медленно расширяясь, они принимают в себя народы иных культур и в этих народах, сливаемых с собою, вскрывают свою высшую личность. Таков смысл многих «завоеваний», «нашествий», «колонизаций» (гиксосы в Египте, хазары, половцы, татары, финны и т. д. в России). Иные культуры, напротив, так же раскрывают себя с большей или меньшей полнотою в других культурах и народах путем энергичного распространения. Это преимущественно «завоевательные» культуры, примером которых может служить ислам. Всем этим я вовсе не стремлюсь к точному и резкому различению культур и народов по типу их роста, довольствуясь указанием лишь некоторых тенденций, преимущественно сказывающихся в некоторых исторических индивидуальностях. Конечно, эти тенденции могут сосуществовать и сосуществуют во многих, даже во всех культурах и народах. Но различение их, кажется мне, способствует несколько более ясному, чем обычно, пониманию исторической действительности. Стремлением к ясности и оправдывается некоторый педантизм нашего анализа, выводящий за грани того стяженного знания, в котором выражается стяженное историческое бытие. Цель наша не в осуществлении недостижимой для эмпирической науки точной и полной классификации исторических индивидуальностей, а только в некотором уяснении того, чем является и как познается всеединый исторический субъект.

Глава третья

Историческое обобщение. Закон развития

32. Идеальная задача исторической науки заключается в познании всей конкретной полноты исторического развития, возможной лишь на основе усовершенности этого развития, т. е. на основе исторической действительности в полноте отношения ее к Абсолютному. Но историческая наука есть качествование самой исторической действительности, самосознание и самопознание всеединого субъекта истории. Поэтому идеальная цель ее достижима лишь при условии завершения и усовершения в самопознании самого завершенного и усовершенного субъекта истории, которое есть и совершенное самопознание его в каждом из его моментов. В ограниченно-эмпирическом своем бытии человечество есть только стяженное всеединство, и его самопознание может быть только стяженным, т. е. неполною познавательною актуализацией каждого момента как такового, и всех прочих моментов в нем.

Всякое историческое знание неизбежно ограничено, хотя всегда и направлено к преодолению своей ограниченности и может развиваться в ее преодолении, *эмпирически* цели своей не достигая. Никогда историческое знание не бывает актуальным знанием обо всем человечестве и обо всех его моментах, хотя никогда не бывает и знанием только об «этом», «исходном»: оно стяженно и потенциально содержит в себе знание обо всех прочих, их связи и их всеединстве. Каждая индивидуальность (индивидуум, народ, культура, религиозная культура), познавая себя самое, познает себя как момент высшей индивидуальности и даже — как момент всеединства других индивидуальностей в себе. Она познает в себе все высшие индивидуальности в более или менее ясных для нее возможности и актуальности иных их индивидуализаций. Впрочем, правильнее будет сказать, что не она познает их в себе, а они себя в ней познают. Факт индивидуального исторического познания всегда есть факт содержащей его науки, т. е. качествования высшего субъекта. Если я сознаю себя «членом» или «моментом» определенной социальной группы, это значит, что во мне познает себя и (стяженно)

другие свои моменты сама социальная группа. Я знаю, что другие члены той политической партии, к которой я принадлежу, в данном случае поступили бы так же, как и я, и, во всяком случае, хотели бы так поступить. Знаю, что в данном случае я мог бы поступить иначе: так же, как поступят некоторые сочлены мои по партии, по-иному ли понимая задачу партии или подчиняя партийный интерес национальному, т. е. осуществляя в себе волю народа, мною и во мне самом тоже ощутимую. И я не только предполагаю возможные поступки других членов партии — я знаю о многих действительных поступках, таких, какими они и должны были, по моему разумению, быть, — я в знании моем обнаруживаю связующую всех нас общую индивидуальность. Сознавая себя моментом высшей индивидуальности и, в известном смысле, ею самою, я и ее сознаю, как момент высшей, чем она, и как самое эту высшую. В себе, как в моменте «второй» высшей индивидуальности и как в ней самой, познаю я возможные и (стяженно) действительные индивидуализации ее в иных политических партиях. Мне известна, «понятна» и их конкретная деятельность, идеология, психика. Но знание мое не останавливается на «второй» высшей индивидуальности. Оно простирается дальше и выше — до всеединого человечества и его усовершенности. Нет разрыва между «моим» знанием и знанием любой из высших индивидуальностей, как нет разрыва и между их знаниями; и нет знания высшей индивидуальности вне и без конкретизации его в знании индивидуума. Это и есть принцип всеединства и умаления его в стяженное знание. Из стяженности вытекает как неполнота выраженности в акте знания всех индивидуализаций его всеединого субъекта, так и их недостаточная различенность и различимость. — Всякое различение их, всякая попытка определить каждую из них должны быть «приблизительными», неточными (ср. §§ 21, 19).

Недостаточно в историческом знании вскрыть качествование наивысшей исторической индивидуальности — всеединого человечества, недостаточно и признать его усовершенность. После всего этого еще остается «запредельная» реальность — Абсолютное. И здесь возможен лишь один выход из репрезентационизма и иллюзионизма — признание всех качествований, в том числе и познавательного, не только качествованиями человечества, а и качествованиями самого Абсолютного, что приводит к изложенной выше метафизической теории (§§ 29, 13).

Историк, будучи моментом несовершенного, стяженного всеединства, стяженно познает и себя и высшие, актуализирующиеся в нем индивидуальности. Себя он познает резко противостоящим другим индивидуумам, другим моментам всеединства того же порядка, как он; и к познанию своего единства с ними, т. е. к опознанию

в себе высшей индивидуальности, приходит он не сразу. Познавая резкую отграниченность индивидуумов друг от друга, он определяет их единство прежде всего как систему их взаимоотношений, которую часто ипостазирует (ср. § 2). Но его мало занимает и привлекает сама система как таковая. В ней он не видит высшей цели своего познания, пользуясь понятием ее как вспомогательным средством (§ 19). Его цель дальше и позволяет ему понять самое систему как некоторое приближенное знание. — Он познает дифференцирующуюся в конкретных индивидуумах всеединую личность (или всеединство высших личностей), уже не разъединенную, подобно им, а столь же единую, как и его собственная личность. Разумеется, этим еще не объяснен факт пространственной разъединенности индивидуумов, а, в известной мере, и высших исторических индивидуальностей. Но пространственно-вещная разъединенность для историка и не важна; в его задачу преодоление ее не входит. Его предмет характеризуется как социально-психическое, «историческое» бытие, и он спокойно предоставляет проблему его взаимоотношения с пространственно-материальным метафизику, в надежде (пока еще не оправдавшейся), что тот сумеет использовать исторический опыт и метод (ср. §§ 14, 18). Однако необходимо помнить, что всеединая историческая личность и всякая ее индивидуализация, т. е. всякая историческая индивидуальность, даны историку в их стяженности, в недифференцированности. Он символически обозначает и познает их, но при всякой попытке точнее их определить неизбежно приходит к неисторическому отвлеченно-общему понятию и к неисторическому (*доисторическому*) связыванию их в систему.

В нашу задачу не входит объяснение и оправдание отвлеченного знания. Но из сказанного вытекают весьма существенные черты исторического метода, понимание которых обнаруживает причины бесплодности до сих пор ведущихся споров о том, является ли исторический метод обобщающим (генерализирующим) или индивидуализирующим (идиографическим).

33. Существуют ли в исторической науке и нужны ли для нее общие понятия? Не станет ли она «наукою» лишь в том случае, если будет установлена система ее общих понятий, в частности — система ее законов? По существу выше на эти вопросы мы уже ответили (§§ 17, 19, 21, 22). Здесь нужно их рассмотреть в несколько иной связи.

Изучение любой исторической индивидуальности для того, чтобы быть *историческим* изучением, не должно ограничиваться только ею. Это аксиома исторической методологии (§ 14). Ни один историк, излагая жизнь какого-либо политического деятеля, не сможет миновать «культурные тенденции» эпохи, ее главные «события», а ни

«культурных тенденций», ни «событий» не понять вне связи их друг с другом и с превышающим эпоху целым, вне, в конце концов, истории человечества. За последнее время стали очень распространенными нападки на самозванство европейской историографии, сводящей историю человечества к истории незначительной его «части». Произносятся пламенные и красноречивые филиппики на тему о «провинциализме» европейского миросозерцания и науки. Конечно, эти филиппики во многом справедливы; во многом, но не во всем. Произносить их совсем не трудно. Однако не мешает заметить следующее. — Нападки на ограниченность европейской историографии сопровождаются (а чаще всего и вызываются) похвальным, хотя и не очень удачным стремлением самой современной историографии преодолеть свою ограниченность. Недаром именно за последнее время появляется много «всемирных историй», включающих и Восток, и Америку, и Африку с Австралией и Полинезией. Чтобы не опустить ничего, обращаются к помощи географии, чтобы достигнуть возможной полноты и точности — поручают дело большой группе специалистов. И порицателям, не только вызывающим, а и пытающимся нечто современной истории противопоставить, следовало бы помнить, что все высказываемое ими основывается — худо ли, хорошо ли — на действительно существующих специальных исследованиях. Не на собственных изысканиях, а на *чужих* исторических трудах строит *Шпенглер* свои соображения о культурах Индии, Китая, инков, майасов и т. д. Недостаточною его осведомленностью объясняется, что забыты, например, культуры Средней Азии или Африки. Значит, беда не в том, что историческая наука не занимается ничем, кроме европейского человечества, а в том, что не умеет связать истории человечества в одно целое.

Шпенглер избавляется от «провинциализма» путем отказа от всеобщей истории. Но за этим отказом кроется признание единой истории — Urseelentum — и общего закона развития, смысл которого им так же не понят, как и большинством историков идиографического и номотетического направлений (§ 17).[105] Он утверждает специфичность всякой культуры и несводимость культур друг на друга; авторы коллективных всеобщих историй бессвязно описывают одно культурное развитие за другим. Он ищет общий закон, они указывают на конкретные связи разных культур. Несравнимо глубже и историчнее *шеллингианство*: оно не только допускает специфическую и абсолютную ценность всякой культуры, но еще признает все культуры необходимыми моментами в развитии человечества. Оно стремится в общем развитии найти некоторый центр; и в этом отношении еще дальше идет Гегель. Тут есть сосредоточение на нашем христианском культурном мире и небрежение иными, точно соответствующее и уровню наших знаний. Но было бы немалым

заблуждением предполагать, будто такого же сосредоточения и такого же небрежения нет у Шпенглера. Следует признать: всемирная история, поскольку она синтетична, данным ограничена, а поскольку выходит в накоплении материала за свои границы — бессвязна. Но и факт стремления ее хотя бы к бессвязной полноте и призывы Шпенглера к всемирно-исторической точке зрения, кончающиеся очень неясным социологизмом, одинаково характерны и симптоматичны. В них обнаруживаются и природа и стяженность исторического познания.

Современный историк-синтетик сосредоточивается на развитии христианского культурного мира и невольно видит в нем центральный момент мирового развития. Не связывающееся в его сознании с христианскою культурою оставляется им без внимания. Можно ли, даже отрицая абсолютное значение христианства, видеть в этом только «провинциализм»? — Не думаю. Всякая культура есть момент всеединого человечества и само оно в стяженности; всякое историческое познание есть познание всего человечества. При всем сосредоточении своем только на христианской культуре, современный историк не ошибается, считая себя «всеобщим» историком. Только «всеобщность» дана ему стяженно, познается в одной из своих индивидуализаций, для нее символичной. Он действительно познает всеобщую историю, хотя познает и неполно и несовершенно: не умеет уловить в символе символизируемого и символизируемым связать разрозненное. И проснувшаяся ныне потребность в *актуально*-всеобщей истории свидетельствует только об одном — о том, что мы хотим и должны выйти за пределы слишком стяженного знания. Мы в состоянии выйти за них не чрез отказ от того, что делается, а чрез преодоление своей ограниченности. В этом преодолении одним из моментов является и социологизм (§ 17).

Всеобщая история — действительность, а не выдумка или недосягаемый идеал. Поэтому действительностью являются и «общие исторические понятия», хотя и надлежит точно установить их смысл и значение. Историки, несомненно, говорят об «общем», когда различают исторических деятелей и исторические события по их значению в процессе развития. И несомненно, мы ценим «общечеловеческое», когда выше прочих ставим те исторические труды, в которых затрагиваются «общие» проблемы. Есть своя правда и у морализующих историков, хотя, конечно, глубоким антиисторизмом дышит сведение личности или события к роли примера моральной истины. Но, право, я не знаю, почему надо Плутарху предпочесть современного социал-демократического историка, плохо образованного и потому обуянного пафосом «научности». Он думает, будто пишет историю, а на самом деле занимается лишь наклеиванием на разных исторических деятелей этикеток «феодал», «аграрий»,

«буржуа». — Чисто аптекарское занятие! «Историк» России наивно воображает, будто дает историческое построение, экземплифицируя фактами русской истории схему «феодализм — сословная монархия — полицейское государство». Историк-марксист может быть (к сожалению, не бывает) интересным, когда он вскрывает диалектику феодализма или буржуазии, т. е. описывает историческое развитие. Он становится удручающе скучным и бесплодным педантом, когда начинает эту диалектику экземплифицировать. Во втором случае он напоминает ученого, который бы видел цель своей работы в перечислении конкретных примеров действия какого-нибудь закона. Представьте себе, что, открыв закон тяготения, Ньютон занялся бы его экземплификацией. Он бы только и делал, что ходил по саду и при всяком падающем яблоке говорил: «А это и есть частный случай открытого мною закона». Даже если бы Ньютон распространил свои наблюдения на груши, сливы и другие плоды, мы бы, наверное, от него сбежали.

Общие исторические понятия обычно не выступают явственно в историческом исследовании в силу некоторых, частью уже отмеченных нами, особенностей исторического метода. Они скрываются за неопределенными, иногда наводящими на ложное истолкование терминами, вроде «взаимозависимости» исторических явлений, «причинной» или «функциональной связи», «сил», «факторов», «законов» и т. п. Яснее эти понятия, когда историк говорит о «типическом» или «среднем» человеке, хотя и тут часто, даже чаще применяются безличные термины, вроде «эпохи», «культуры» и т. д. (§ 18).

34. Мы изучаем индивидуальное развитие св. Франциска Ассизского. Нам известен ряд разрозненных фактов из его биографии, которые мы должны друг с другом каким-то образом связать. — Мы знаем натуру юноши-Франциска по ее отдельным, не связанным непосредственно друг с другом обнаружениям. Знаем, что он нежен и отзывчив, «сердоболен», что он легко увлекается идеалом и склонен к самоотвержению. Знаем мы, далее, что он мечтает о рыцарстве, о подвигах, о «служении прекрасной даме», что его идеал носит рыцарский характер. Уже это «построение» наше является общим историческим понятием, хотя и не отвлеченно-общим: оно не поддается отвлеченной, *обезличивающей* его формулировке, оно неуловимо в отрыве от конкретных известных нам фактов. Но оно несомненно «общее»: не сводится к перечислению всего нам известного, позволяет многое в сообщаемом о Франциске отвергать и многое предполагать. С другой стороны, оно само нам еще неясно. — Что это за «прекрасная дама», что это за рыцарский идеал? Обратимся к психике современной Франциску итальянской город-

ской молодежи. Мы встретимся с увлечением рыцарски-куртуазным идеалом, со связью итальянской молодежи с культурою Прованса и Франции, с любовью к французскому языку (и позже Франциск любил «linguam gallicam»!)[106]. Благодаря такому сопоставлению мы уясним себе «натуру» Франциска, поймем содержание и характер его психики. Но очевидно: мы усматриваем в ней индивидуализацию психики известной, точно извне неопределимой группы итальянского общества, а чрез эту группу — индивидуализацию определенного момента провансальско-французской культуры. Мы знаем уже, что с мечтою о рыцарских подвигах «естественно» сочетается мысль о «прекрасной даме», и что нет «рыцарского служения» без защиты угнетенных и христиан, без выполнения воли «сюзерена» — «великого короля». Нам уже не покажется неожиданным, почему позже Франциск вдруг заговорит о Роланде, Оливерии и других могучих «паладинах», о рыцарях «Круглого Стола».[107] Мы по-прежнему не будем знать, как сопрягаются в эмпирии немногие известные нам события из жизни Франциска, но мы увидим в них обнаружения «общего»; не зная, *какие именно* конкретные факты лежат между ними, *мы знаем, какого рода* факты *должны* между ними лежать. Более или менее успешно мы сумеем вообразить некоторые из этих фактов, указав на *подобные* им в других людях той же итальянской и даже провансальской среды; возможно, что некоторые факты мы угадаем и потом подтвердим наши догадки вновь приобретенными сведениями. И мы поймем возможность «перехода» Франциска от обостренной религиозности и тяги ко Христу в рамках не удовлетворявшего его и недававшегося ему куртуазно-рыцарского бытования к всецелой отдаче себя Христу и полному осуществлению Его заветов. Мы поймем не только *возможность* этого вообще, но и *необходимость* этого в данном конкретном случае. Последующее качествование Франциска раскроется перед нами как непосредственное и непрерывное продолжение, «развитие» предшествующего. И чем полней наше знание, тем более будет оно близким к типу исторического *повествования*, тем дальше от общей характеристики, в которой не разместимы хронологически ее моменты.

В приводимом примере для понимания и объяснения, для познания личности Франциска мы все время пользовались высшими или более общими понятиями: понятием итальянского юноши, воспитанного на провансальско-французском куртуазном мировоззрении, и понятием самого этого куртуазного мировоззрения. Каждое из двух наших общих понятий по существу не что иное, как высшая коллективная личность в известном ее качествовании или ее качествование. Но мы не ориентировали нашего внимания к *личностям*, высшим, чем Франциск. Сами по себе, они занимали нас так мало, что мы их могли и не называть, если же и называли,

то довольствовались самым неопределенным, непритязательным термином. Часто мы просто указывали для выяснения индивидуального развития Франциска на ту или другую индивидуализацию их в иных конкретных личностях. Но понятно, что не указание на единичные случаи было по существу нашим объяснением, а символизируемое всякий раз этими случаями общее. Именно общим едина и целостна личность Франциска, хотя конкретно проявляется она отрывочно и мало, хотя, в качестве историка, мы и не можем восстановить все детали ее развития, а в состоянии, самое большее, — очертить их качественность. Но теми конкретными моментами развития, которые нам известны, историк не пренебрежет: они для него необходимы и в их специфичности и в их последовательности.

Принцип объяснения, найденный нами, есть общее, но не отвлеченно, не отъединенно от своих конкретизаций общее. Напротив, оно — в каждой из них и каждая из них. Далее, оно — общее, диалектически раскрывающее себя и диалектически обосновывающее всякое конкретное свое проявление. Мы не выражали его в отвлеченной формуле, ибо тогда бы должны были оторвать его от конкретных его проявлений и толковать отношения их к нему по типу отношений видов к роду. А при таком толковании утрачивается исключительно важная для нас возможность вывести частное из общего, а не просто усмотреть общее в частном, что обычно и подразумевается под дедукцией.

Попытаемся все же наше общее отвлеченно формулировать. — Мы говорим об одной из культурно-социальных групп в среде городского населения Италии XII—XIII в. Эта группа определяется в своем качествовании куртуазно-рыцарским идеалом, предполагающим некоторый иерархический организм рыцарства, который выражается в быте, в защите сирых, слабых и христианства. Определение наше и тяжеловесно и многословно, а, с другой стороны, несравнимо беднее самого определяемого. Оно ни к чему. Однако если все же признать его формулою или определением нашего общего, по отношению к Франциску оно предстанет, как родовое понятие по отношению к виду или как закон по отношению к частному случаю его. Оно предстанет перед нами в виде «закона» и тогда, когда мы будем его рассматривать, как процесс, общий по отношению к отдельным известным нам его конкретизациям (к развитию Франциска).

Нам скажут: закон формулируется в условных суждениях и указывает связь явлений. Ничто не мешает и нам выразить наше «общее» в форме условного суждения. Это даже будет удобно, если мы захотим подчеркнуть динамическую его сторону, охарактеризовать его, как *развивающееся* общее, или если нам приходится

изучать разъединенное. Наблюдая в данном индивидууме, например — во Франциске, некоторые черты культурно-рыцарского идеала, мы смело и уверенно заключаем к прочим. Каждому историку постоянно приходится иметь дело с подобными, оправдываемыми дальнейшим изучением материала «дивинациями»[108] или предвидениями. Подходя к изучению какого-нибудь нового для меня поэта данной школы (например — dolce stil nuovo),[109] я *ожидаю* найти у него такие-то формы, такие-то чувства и мысли. И я редко разочаровываюсь в своем искании, хотя почти всегда сверх ожидаемого нахожу еще и новое. По существу, это ничем не отличается от применения к частным случаям естественно-научного закона. — Непонятые еще исторические явления я делаю понятными; неизвестные еще мне предугадываю и потом нахожу. И само усмотрение связи между двумя фактами, первоначально воспринятыми нами, как разрозненные, по существу своему — усмотрение проявляющегося в обоих процессах; тем более — гипотетическое восстановление неизвестного нам «промежуточного факта». Надо совсем не заниматься историей или заниматься ею совершенно безотчетно, чтобы не видеть всех этих объяснений, дивинаций и предсказаний. Почему же все-таки их не видят?

Причин для этого немало. — Прежде всего в области истории мы склонны отожествлять неизвестное с будущим. Однако в области наук естественных «предсказания» в меньшей степени относятся к будущему, чем к настоящему. Формулировав тот или иной закон, исследователь усматривает его в том, что есть и что было. Нептун не «предсказан» Леверрье и Адамсом, а «открыт» ими: он существовал и до произведенных ими вычислений. Точно так же отклонение светового луча, подтверждающее общую теорию относительности, не предсказано, а усмотрено. В том же самом смысле историк «предсказывает» предполагаемый им и потом находимый или с несомненностью реконструируемый источник, неизвестные ему ранее факты. И если в области наук естественных предсказывается будущее, можно сослаться на существование подобных же фактов в истории, *несмотря на то*, что она преимущественно сосредоточивается на настоящем и прошлом. Весьма примечательно предсказание солнечного затмения. Но несомненно *примечательнее* конкретные предсказания исторических событий. А их не так мало, как обыкновенно думают. Напомню об удивительно точных и обоснованных предвидениях: Флетчером—Смуты XVI—XVII в., Жозефом де Местром — течения и исхода Французской Революции или последствий культурно-просветительской деятельности русского правительства, П. Н. Дурново — последней европейской войны и русской революции.[110] А такие факты, как дешифрирование клинописи, как реконструкция утраченных частей надписи или манускрипта,

с чем историку приходится иметь дело на каждом шагу? Они примечательнее уже тем, что предугадывается не отвлеченно-общий факт, но факт конкретный и единственный, ибо с «единственным» всегда связано познание историка.

Слепоте к фактам исторических «предсказаний» способствует даже забвение о той сфере, к какой они относятся. Законы Кеплера [111] неприменимы к туманности или системе с двумя и более солнцами. Биолог не притязает на применимость его законов в те эпохи, когда на земле еще не было или уже не будет органической жизни. Точно так же историк, изучающий данную эпоху в ее индивидуализациях, вправе не считаться с нелепым обвинением его в неприменимости ее «законов» ко всем прочим эпохам.

Частные законы естествознания «выводимы» из более общих. Но обычно дело обстоит не так, чтобы *сначала* находили общий закон, а потом из него выводили частные. Скорее наоборот — от частных законов постепенно восходят к более общим, в частном усматривают общее. Выведение частного из общего и есть усмотрение в первом второго. «Этот пруд замерз, потому что вода замерзает при нуле градусов, а сегодня температура ниже нуля». По существу за нашею формулою скрывается содержание, которое выражено в ней, по крайней мере, неточно. «*Эта* вода замерзает», «*этот* предмет падает». Дело тут совсем не в «этой» воде и не в «этом» предмете. «Эта» вода во всей конкретности своей совсем не замерзает: не замерзает ее химический состав, ее вкус и цвет. Точно так же не падают окраска, форма, вязкость, ценность для меня «этого» предмета. В «этой» воде, в «этом» предмете происходит некоторое изменение, но оно есть изменение «воды вообще», «предмета вообще» в неотрывных от общности их индивидуализациях. Не потому замерзает «эта» лужа, что все лужи замерзают; не потому падает «этот» предмет, что все предметы падают. Но «эта» лужа есть индивидуализация воды вообще, «этот» предмет — индивидуализация предмета вообще; в луже замерзает «вода», в «этом предмете» падает «предмет», и не в целостности своей, а в некотором отвлеченном свойстве. Всякое высказывание общего есть высказывание об общем предмете; всякое применение общего закона к частному случаю — усмотрение индивидуализации закона в частном случае. Потому-то никогда и никто, «доказывая» общий закон, не стремится к перечислению всех и даже многих случаев его применения. Выведение частного закона или случая из общего закона не что иное, как констатирование в данном частном законе или случае индивидуализации общего. И только такой последовательный реализм,[112] который, конечно, нуждается в обосновании, способен преодолеть непреодолимые иначе гносеологические трудности. Но это и есть знакомый нам и защищаемый нами исторический метод,

правда — в ином качествовании: с возможностью точного определения и измерения. И как в истории, так и в естествознании индивидуализирование общего, *это* его обнаружение из самого общего невыводимо. Специальная теория относительности «выводима» из общей, если положить скорость света предельною скоростью. Но эта предельность и само «полагание» ее в формуле общей теории относительности не даны и должны быть взяты из опыта.

В истории мы можем говорить о такой же точно «выводимости» менее общих ее понятий из более общих. Конечно, личность св. Франциска «выводима» (в указанном сейчас смысле) из высших личностей, из личности его культуры и человечества, потому что многое в развитии Франциска может быть «восполнено» и понято только как «общечеловеческое» (ср. § 21). Общие «законы» человечества или культуры действуют в самой последней их индивидуализации, но в них, как в общих, нет и не может быть осложняющих всякую индивидуализацию их «условий».

Любой естественно-научный закон можно подтвердить неопределенно большим количеством примеров. Но сколько угодно примеров в подтверждение своего обобщения приведет и историк. Утверждая, например, что эпоха Ренессанса характеризуется «индивидуализмом», т. е. что «индивидуализм» является ярко выраженным при одних условиях и «потенциальным» при других отличительным свойством «людей Ренессанса», историк не испытает затруднений в подборе показательных и убедительных примеров. Естественник может подтвердить свой закон «экспериментами». В истории, как еще раз показывает русский большевизм, эксперименты не удаются. Но, во-первых, эксперименты нужны там, где не хватает наблюдаемых фактов — иначе экспериментирование превращается в своего рода фетишизм; во-вторых, возможность и ценность эксперимента связаны с возможностью измерения, т. е. с пространственною разъединенностью бытия, каковая является отрицанием истории. В-третьих, эксперимент по самому существу своему применим лишь к отвлеченно-общему, а не к занимающему историка конкретному или общему всеедино.

Общее понятие в истории, скажут нам, не обладает степенью доказанности и обязательности, свойственною законам естествознания. Мне кажется, что это, в лучшем случае, недоразумение, за которым кроется смутное сознание различия между ролью «общего» в истории и в естественных науках. Закон или общее понятие в естествознании *кажется* более обоснованным, чем в истории. Но почему? Очевидно, не в силу «повторяемости», смысл которой и одинаковое существование которой как в истории, так и в естествознании, нами только что выяснены. Сама по себе «повторяемость» ничего доказать не может, обладая чисто инструментальным зна-

чением, неправильное толкование которого лежит в основе большинства теорий индукции. Неправомерно, как мы знаем, будет и ссылка на то, что естественно-научные законы (на самом деле только часть их) обоснованы дедукцией из более общих. «Дедукция» обосновывает лишь в том случае, если закон, из которого дедуцируется более частный, сам является лучше, чем дедуцируемый, обоснованным. А эта обоснованность не может уже покоиться на дедукции, ибо в конце концов мы должны дойти до последних, уже не выводимых законов. В поисках за основанием большей убедительности дедуктивного метода нам придется усмотреть такое основание в том, что дедукция вскрывает большую степень непрерывности (вернее — меньшую степень прерывности) формулируемого дедуцируемым законом процесса, чем сама формула закона. Но если так, то именно историческое общее понятие и должно обладать большею обоснованностью. Ведь в истории всегда дан *непрерывный* процесс. Таким образом, несомненная видимость большей обязательности и «доказанности» естественно-научных законов должна покоиться на чем-то другом. Она связана с особенностями естественно-научного обобщения.

И нельзя отрицать двух характерных отличительных признаков естественно-научного общего понятия. Это, во-первых, его определимость и определенность точною отвлеченною формулою; это, во-вторых, выразимость его (в наиболее познавательно-ценных случаях) математическим языком. Математическая выразимость необходимо связана с измеримостью, т. е. с количественностью и (пространственной) разъединимостью. Таким образом, оба отличительных признака сводятся к одному. Историческое общее понятие всегда выражает или символизирует нечто непрерывное, не отделимое от иного, не выделимое и потому не поддающееся определению, не разъединимое, не разделимое и потому не поддающееся измерению и математической формулировке. В связи с этим различием, сводимым на различие между историческим и неисторическим бытием, стоит и различие в той роли, какую общее понятие играет в естествознании и в истории.

35. Объектом изучения для историка всегда является живая развивающаяся личность, и в этом смысле история есть преимущественная «наука о жизни». Изучая развитие данного конкретного индивидуума, известное ему лишь в некоторых разъединенных проявлениях, историк необходимо подымается к личности индивидуума, как всеединству, и, исходя из нее, понимает и связывает эти проявления как ее моменты. Не поддающаяся определению всеединая в своем развитии личность — «исторически-общее»; моменты ее — «примеры» или «повторения» исторически-общего. Но они важ-

ны историку и как символы общего и как единичные, неповторимые его индивидуализации. Историку непосредственно даны и специфичность каждого из них, и символизируемое им, и проистекание его из общего. Само исторически-общее есть всеединое общее, индивидуализуемое в любом (и в данном) моменте. Как проявляющееся в каждом своем моменте, мы можем его назвать «общим», даже — «законом» моментов, поскольку оно для всех их специфично-формально. Но нам нет особенной нужды в таком его наименовании и, тем более, в отвлеченной его формулировке. Связь его моментов (оно само как связь, как всеединство их) дана нам непосредственно. По известным уже нам моментам его мы предугадываем другие моменты никак не благодаря отвлечению, но скорее — благодаря отсутствию его. Для объяснения целесообразной деятельности личности опять-таки нам не надо отвлекать «общее» и противопоставлять его моменты, поскольку мы пренебрегаем неисторическим бытием, внешним миром. Поскольку же мы принимаем внешний мир во внимание, сосредоточение на общем неизбежно. Но тут мы сталкиваемся с проблемою отношения между историей и природой и в пределах философии *истории* выхода указать не можем. Во всяком случае, он не в отрицании исторического.

Для объяснения индивидуального развития необходимо (§ 34) во всеединой стяженной личности найти превышающую ее индивидуальную ограниченность всеединую личность, т. е. как-то и отличить индивидуальное от индивидуализирующегося в нем «общего», «второго общего». Это же «второе общее» понадобится нам и тогда, когда мы встанем перед проблемою взаимодействия индивидуумов. Таким образом, наряду с «первым общим», всеединством своих моментов и моментом высшей всеединой личности, обнаруживается «второе общее», моментом которого является «первое». Поскольку «второе общее» усматривается и обособляется нами для объяснения изучаемой нами конкретной индивидуальности, мы непосредственно усматриваем его становление в ее моментах. Нам нет необходимости точно отличать его от «первого общего» именно в силу непосредственности его обнаружений. И все же нам надо понять «первое общее» как его момент, т. е. усмотреть «второе» как превышающее «первое» и, следовательно, их различать. Мы находим «второе» в «первом», в моментах «первого», но не только в нем и в них. Наше знание будет полным, если мы все моменты «первого», все «первое» поймем и как индивидуализацию «второго» (хотя *практически* нам нужно «второе» только для понимания *некоторых* моментов «первого»). Но само отличение «второго» от «первого», познание «второго», покоится на усмотрении его и вне «первого». Поэтому для объяснения данного индивидуального развития *достаточно* установить, что в «первом» есть «второе», в нем индивиду-

ализирующееся, т. е. что «второе» есть и вне «первого» и обладает объясняющею свою индивидуализацию специфичностью. Тогда «второе общее» обнаружит свою дедуцирующую силу вполне, в большей мере, чем любой закон естествознания, и тем не менее, не будет внешне отграничено от «первого», от его моментов и точно определено за гранями «первого». И опять-таки — для объяснения индивидуального развития точная формулировка его не необходима.

Однако историк стремится к полноте знания. Познав с возможною полнотою данное индивидуальное развитие, он сосредоточивает свое внимание на «втором общем». До сих пор он изучал конкретного индивидуума, по отношению к которому «второе общее» выполняло роль закона. Теперь он изучает само «второе общее», изучает так же, как изучал «первое» или индивидуума. «Второе общее» для него уже не «закон», не вспомогательное понятие, но — живая коллективная личность, конкретное всеединство. Ему даны разрозненные, «случайные» ее индивидуализации. По ним он познает ее, от них и в них. Естественно он может стремиться и к конкретности познания и к некоторой общности его. Последнее неизбежно при изучении более или менее многообразно актуализировавшей себя коллективной личности. Поневоле приходится ограничивать себя главными, наиболее характерными ее обнаружениями, отвлекаться от их конкретности к их символичности, брать их в той мере, в какой они достаточны для раскрытия природы и общего направления развивающейся коллективной личности. И само собой разумеется, для понимания и объяснения ее придется вновь обратиться к высшим личностям, индивидуализирующимся в ней.

В таком виде представляется нам процесс исторического познания. Идеальная цель его — познавательное качествование всеединого человека как в единстве его, так и во всех его моментах. Практически историческое познание ограничивается тою либо иною историческою индивидуальностью, как стяженным всеединством своих моментов, причем моменты познаются и в специфичности и в символичности своей, а высшие исторические индивидуальности выполняют роль дедуцирующих ее «законов» или «общих» понятий, раскрывая непрерывность, но не требуя точного их определения. Для обоснования исторического знания необходимо признать развитую нами теорию всеединства и достоверность стяженного знания. Стяженность же знания есть и его несовершенство, несовершенство самого исторического бытия. В силу стяженности своей историческое знание не только ограничено, но и символично и, не будучи в состоянии исчерпать полноту даже малейшего момента всеединства, лишено возможности точно определять свои объекты и точно их различать. Историческое знание как бы где-то посередине: между разъединенностью и единством, не достигая вполне ни того ни

другого и, следовательно, не достигая всеединства. В этом его слабость, но в этом и его преимущество, ибо, благодаря «срединности» своей, оно обладает непосредственно данною непрерывностью бытия.

Для полного уяснения природы исторического вообще и того, что можно назвать общим историческим понятием, в частности, необходимо помнить о своеобразном отношении между познаваемой и свободно созидающей себя исторической действительностью (ср. § 32). С нашей точки зрения, это не две действительности, а — одна в двух своих качествованиях. Субъект исторического познания то же, что субъект исторического творчества. Познание мною исторического субъекта есть мое соучастие в его самопознании, индивидуализация этого самопознания. Познание мною его самораскрытия, его деятельности есть мое соучастие в этом ее самораскрытии. Но и обратно — всякая деятельность индивидуума есть индивидуализация всеединой деятельности исторического субъекта, которая не перестает быть деятельностью от того, что ограничивает себя как только познавательную. Анализ взаимодействия двух индивидуумов позволяет установить, что 1) оба они в действовании своем являются моментами высшей личности, 2) каждый из них, «воздействуя на другого», утверждает себя путем вытеснения или поглощения другого, т. е. каждый и утверждает себя в бытии или жизни и погибает в самоутверждении другого, 3) оба, последовательно или сосуществуя, каждый по-своему, индивидуализируют двуединое действие, вне или, вернее, — без их индивидуализаций не существующее (ср. § 11). Таким образом раскрывается в связи с высшею личностью и понятие индивидуальной свободы и умаление его в понятие свободы выбора (liberum arbitrii). Мотивировка (и, следовательно, рационализация) деятельности индивидуума воздействием на него извне оказывается реальною недостаточностью в опознании его двуединства с воздействующим: двуединство воспринимается только как раздвоенность, а высшая индивидуальность совсем не воспринимается. Выясняется и смысл чувств причинения или испытывания насилия. Первое — ограниченное самоутверждение; второе — отрицание самоотдачи *.

Когда вместо индивидуума того же порядка мы берем в качестве второго члена взаимодействия высшую индивидуальность, дело по существу не меняется. Воздействие высшей индивидуальности на низшую, в конце концов — на индивидуума, не должно пониматься по типу механического толчка. Высшая индивидуальность не отделена от низших: она в них и не без них. Ее воздействие на низшую

---

* Более детальное развитие и обоснование этого учения см, в моей статье «О свободе» — «Мысль»,№ 1. Петербург, 1921.

не что иное, как индивидуализация ее действия в низшей и низшею. Если бы низшая «не хотела» индивидуализировать, индивидуализации бы и не было. Но если низшая «хочет», она лишь специфицирует действие высшей, которая в ней хочет. Ей кажется, что она творит из себя, потому что она не отделяет себя от высшей, считая ее своим не только в спецификации, (в чем она, до известной степени, права, так как сама она есть и высшая личность). Ей кажется, что воля высшей личности ее принуждает, потому что, будучи и этою высшей личностью в ее стяженности, она стяженно качествует и другими индивидуализациями данного действия высшей личности. По тому же самому основанию низшая личность сознает свое действие не только как свое, но и как индивидуализируемое в других подобных ей личностях высшею, и сознает его как воздействие на высшую (§ 32).

Деятельность исторического субъекта и всех его индивидуализаций целесообразна. Но цель лежит не во вне. Цель — смысл свободно развертывающейся деятельности; она актуализируется в этой деятельности и как эта деятельность, развивается от стяженности в смутном предвосхищении до ограниченной осуществленности. Здесь особенно важно помнить о соотношении временности и всевременности, с одной стороны, и об усовершенности всеединства, как идеале его, с другой. Всякая целесообразная деятельность исторической индивидуальности не что иное, как ее усовершение или умаление, приближение к ее идеалу-цели или удаление от него. Если мне кажется, что я стремлюсь к некоторому иному состоянию моего народа, я прав в том смысле, что я индивидуализирую его всеединое стремление, и не должен забывать о себе, как стяженном его всеединстве, т. е. не должен отожествлять под общим термином «я» себя ограниченного с собою высшим. На недостаточном понимании этого и покоятся многие мнимые проблемы философии истории (например — теория прогресса) и ложные «методологии общественной деятельности».

36. Представим теперь себе наибольшее умаление всеединства как наименьшее его единство. Всякому не то что читавшему Канта, а просто немного способному философски размышлять человеку ясно: полного отсутствия единства допустить мы не можем без признания, что совсем ничего нет. Если нечто существует, существует и единство, конституирующее это нечто, т. е., говоря точнее, существует умаленное всеединство. Каковым же должно быть наиболее умаленное всеединство?

Как бы мы ни умаляли его, в нем, пока оно еще существует, должны быть все его моменты и оно само, как некоторое, хотя и наималейшее единство их. Умалив до возможного предела момент

всеединства, мы исключим из него всякую многокачественность (тогда бы он был всеединством) и оставим за ним лишь то, что он — «этот» момент, отличный от всех прочих. Момент превратится, умалится как бы в самое начальное мгновение своего бытия, в самый первый, еле слышный свой «писк». В нем есть его исконная специфичность, но мы постараемся устранить и ее. Мы сможем сделать это, исходя из самого принципа всеединства, благодаря чему момент явится для нас «определяемым», «конституируемым» силою всеединства, как единства моментов, и уже не свободным (ср. § 19). Таким образом, мы получим совокупность одинаковых «субстанциальных» или «мировых точек». Ни одна из них не есть вместе с тем и другая, все исключают друг друга, и каждая лишь бесконечно-малая потенция всеединства. Ни одна еще не начала качествовать, становиться, и потому все они могут сосуществовать, и даже должны сосуществовать, ибо иначе будет не умаленное, а усеченное всеединство, и мы, умаляя его, не сохраним даже его множественности *. Но у нас осталась *совокупность* всех точек, т. е. и их единство. В чем же это единство?

Единство совокупности всех мировых точек прежде всего — принцип момента (формально-общее), как бы единство, «повторенное» всеми точками. Во-вторых, единство — принцип *множества* точек и, следовательно, их взаимоотношение или система. Эта система не может быть конституирована ни каждою точкою в отдельности, ни всеми ими вместе, ибо в *одной* точке ее нет (в одной точке есть лишь место ее в системе), а *все* точки систему уже предполагают. И эта система *вне* точек, ибо даже «место» каждой точки не внутри ее, а *вне*, из нее, невыводимо (§ 32).

Единство как система есть взаимоотношение множества точек, но не одна из них и не все они вместе. Оно вне их и этим определено. Но какие взаимоотношения точек мыслимы в таком умаленном всеединстве, в системе точек? Система должна созидать отдельность точки от всех остальных, и притом не принимая во внимание специфической качественности каждой, ибо специфичность точек мы признали уже дальнейшим периодом развития всеединства, признаком меньшей его умаленности. Система должна установить, что каждая точка не есть ни одна из других, установить внеположность ее всем прочим и притом однородную для всех. Это достижимо, если всепространственность, ясная в историческом бытии, умаляется в пространственность, т. е., сохраняя внеположность двух моментов, утрачивает их единство, оставляет только единство системы. Тогда всякая точка отделима от всех прочих и определима.

---

* Умаление всеединства со стороны его множественности приводит к абсолютной потенции.

Если же при этом мы не соглашаемся на «усечение» всеединства, т. е. на появление и исчезновение точки, мы должны самое всевременность выразить не в умалении ее, а в ее отожествлении с пространством. Таким образом, мы придем к тому понятию мира, которое развито *Германом Минковским*.[113]

Однако, в мире Минковского отсутствует существенный момент всеединства, который не может исчезнуть даже при предельном умалении. Если бы мы знали точки пересечения всех «мировых линий», мы не исчерпали бы специфической качественности их распределения. — Как ни умалять всеединство, раз сохранены все его моменты, сохраняются и частные всеединства, соответствующие коллективным индивидуальностям в истории. Какими должны быть частные всеединства в умаленном до системы множества всеединстве? Очевидно, они не могут быть такими же мировыми точками, как последние единицы, и не должны обладать качественною отличностью. Они, как мы знаем, конкретные всеединства своих индивидуализаций. Следовательно, они должны предстать в качестве «пучков точек», «узлов» их или «частных систем точек». Каждая подобная система отличается от других не конкретным содержанием своим: все точки одинаковы и, поскольку введена четвертая координата «t», взаимно заменимы. Она отличается как *система*, т. е. принципом распределения в себе точек. Поскольку мы относим все эти системы к высшей, мы возвращаемся к уже установленным принципам систематизирования. Но точно так же, как однозначно определена каждая мировая точка, однозначно определена и каждая мировая система. Это значит, что принцип строения ее нечто только ей присущее, ею добавляемое в высшую систему, не выводимое, хотя объяснимое из высшей системы данное.

Вообразив такое умаленное всеединство, мы поставим вопрос о том, какую роль в нем должны играть общие понятия и какими отличительными чертами эти понятия должны характеризоваться. Надо только предварительно заметить, что, согласно сказанному, определение всякой системы по отношению к другим системам ее же порядка ничем не отличается от определения мировой точки, но определение точки по отношению к ней и ее по отношению к высшим системам требует дополнительных моментов. Оно невыполнимо без меры и числа.

Общее понятие в нашем воображаемом мире, конечно, есть система. Оно отделимо и отделено от содержимых им элементов или точек, как отвлеченное бытие от конкретного. Оно выражается так, что сохраняет абсолютную внеположность своих элементов и, естественно рассматриваемое как их соотношение или связь, позволяет от присутствия некоторых заключать к присутствию остальных по формуле: «если... то...». Для него типична условная форма.

Равным образом, в пределах временного течения, при безразличии для него «протекающих» через него элементов, оно отличается вневременностью, т. е. «повторяемостью». Признак всевременности должен отпасть ввиду «безразличности» «протекающих» через систему точек. И, очевидно, оно лишь в том случае может быть отграничено от других общих понятий его же порядка, если характеризовано исключающим их образом. Оно *должно* быть определено возможно точным способом, мерою и числом, мерою ли и числом входящих в него элементов или (что при «безразличности» их лучше) мерою и числом, выражающими их соотношения. Без точности определения в данном случае нельзя *отличить* одно общее понятие от другого, нельзя отграничить его и от высшего. При этом точно определенное высшее понятие объясняет и обосновывает низшее. Ведь оно дает первичную связь элементов, на которой покоится низшее, и все низшие понятия данного порядка конституируются (ср. § 34).

Мне представляется очень существенным отметить смысл и значение точности как единственного средства познания общего и высшего в умаленном всеединстве. При отсутствии точности общее становится здесь нереальным, предположительным. Без нее не отличить случайно повторяющегося сосуществования элементов от единственной, т. е. необходимой, их связи, не выделить общего, ибо качественное его своеобразие познается (и дано) в смутной форме, а диалектичность и совсем отсутствует. Ведь необходимо познать именно *эту* связь, именно *этих* точек, которые (и связь и точки) проявляются («повторяются») в бесчисленном количестве случаев.

Вполне понятно, что и всякое представление о будущем в умаленном всеединстве должно отличаться тем же тяготением к точности. Если мы хотим воздействовать на такое всеединство, на систему разъединенного множества, нам необходимо *точно* выразить желанное для нас его состояние и возможный к нему переход. Мы знаем — воздействие наше на высшую индивидуальность есть ее индивидуализующаяся в нас деятельность. Воздействуя на умаленное всеединство, высшая индивидуальность, и в себе и в нас, должна или познавать и его состояние и изменение этого состояния в *точных* определениях или отказаться от всякого на него воздействия.

При всем значении сжато намеченной сейчас методологии познания и воздействия, следует не упускать из виду ее саморазрушительные тенденции. — Исходя из разъединенного множества одинаковых элементов, она влечет к отрицанию их значения и даже бытия. Сами элементы остаются непознаваемыми — познание всецело сосредоточивается на системе их отношений; и в конце концов мы стоим перед угрозою утверждать систему отношений,

отрицая то, что друг к другу относится, или выводя соотносящееся из отвлеченного «отношения». С другой стороны, исходя из разъединенности или прерывности, мысль неизбежно приходит и к отрицанию самой системы как единства. Она словно стремится завершить умаление всеединства в полной его гибели.

Необходимо признать, что рассмотренным методом мы в состоянии, самое большее, констатировать моменты и их систему, но не в состоянии объяснить и обосновать ни их ни ее. Получаемое нами знание даже не символично. Оно дает знаки и предоставляет раскрывать их смысл каким-нибудь иным образом. А смысл этот раскрыть необходимо, потому что иначе никак не объяснить ни объекта знания, ни содержания, ни субъекта его.

Мы умышленно дали некоторую воображаемую картину. Она лучше, нам кажется, подводит к уразумению естествознания, освобождая от обязывающих характеристик и определений. Мы a priori устанавливаем некоторые тенденции умаления (вполне реального) всеединства, тенденции, обнаруживающиеся как характерные для современного естествознания. Конечно, наряду с этими в нем есть и другие, занимающие промежуточное положение между априорно нами охарактеризованными и историческими. Здесь обнаруживаются свои уклоны и недостаточности. Так в учениях, объемлющих органическое развитие, выступают *обоготворение* системы, превращаемой в метафизическую силу, и попытки устранить пространственно-материальное бытие (§ 2). Но нам всего этого в данной связи касаться не надо. Единственная наша цель — выяснить характер исторического и устранить возможные недоразумения намеком на уясняющий их путь. При этом во всем сказанном нет ни малейшей мысли о замене естествознания историческим методом. Больше того — возможность точной фиксации моментов является преимуществом некоторых наук о природе, истории эмпирической навсегда недоступным. Однако отсюда не следует, что методы точного естествознания (за которые оно расплачивается недостаточностью в другом отношении) применимы к историческому бытию. История может достичь точности, только усовершив себя самое (§ 32). В неусовершенности своей она так же далека от полноты знания, как и науки о природе, только по-иному. История несовершенно выражает целостное бытие, т. е. усовершенное; она познает, объясняет и обосновывает познаваемое. Точное естествознание только отображает умаленность бытия и принуждено, если не хочет стать плохою метафизикой, предоставить объяснение и обоснование философии.

В связи с этим чрезвычайно важно освободиться от фетишизма точности, как мы уже освобождаемся от фетишизма материальной стороны культуры. Необходимо отдать себе отчет в том, почему и

зачем естествознанию нужна точность, почему и зачем точность связана с техникой, как планомерным воздействием на природу. И тогда сразу же обнаружится, что истории точность совсем не нужна или что у нее есть своя точность. — Без измерений, без резкого разграничивания она усматривает связь явлений и личностей; и только при отсутствии прерывности (т. е. и «точности») может познавать развитие. Эмпирическая точность — признак ограниченности сферы бытия, к которой она применима, и сферы знания, для которой она необходима, хотя возможность точности в эмпирии и покоится на онтологическом факте, историческому знанию недоступном. Точно определимо лишь неподвижное, застывшее, мертвое. И самые точные наши определения покоятся на игнорировании медленного развития, отожествляемого с неподвижностью. Очень показательно, что усиленные занятия «точными науками» часто не образовывают, а ограничивают человека, делают его мышление примитивным и непригодным для жизни и деятельности. Иногда эта примитивность прямо пропорциональна значению человека в области его специальности.

37. Для установления в области исторического бытия общего понятия необходимо во всяком моменте всеединства различить его как всеединство, и его как индивидуализацию всеединства. Тогда всеединство и будет выражать себя, как «общее», 1) в единстве индивидуализации, 2) в разъединенности ее на новые индивидуализации, 3) в единстве (и разъединенности) каждой из них, 4) в их взаимоупорядоченности или иерархическом взаимоотношении, 5) в том, что и сама индивидуализация и каждая из ее индивидуализаций характеризуются становлением в единственное бытие из ничто и возвращением в небытие (первая — в смене с другими такими же, как она; вторая — в смене в пределах первой).

Но историческое бытие есть умаленное всеединство, и это видоизменяет установленные сейчас положения. — 1) Единство индивидуализации умалено в стяженное единство, т. е. такое, в котором на основе неразличимости выделяются лишь некоторые иерархически соотносящиеся индивидуализации ее. 2) Разъединенность индивидуализации тоже дана не вполне, как в ней самой, так и 3) в ее индивидуализациях, подобно ей и единых в себе только стяженно. Нет, далее, 5) умаленности всеединства абсолютного небытия индивидуализации (как ни странно звучит это словосочетание — «нет небытия»), хотя почти есть или может быть небытие ее индивидуализаций. Видимая нелепость нашего утверждения объясняется довольно просто. Ведь мы лишь условно различаем в моменте всеединства само всеединство и его индивидуализацию. Всеединство и есть она (в ней самой) и не есть она (в других),

становится и умирает в качестве ее, а так как бытие всеединства этою индивидуализацией в совершенстве его не пропадает, то еще — и «воскресает» в качестве ее. При этом, конечно, о «воскресении» индивидуализации можно говорить только в применении к ней, не к самому всеединству; да и само бытие или небытие ее не что иное, как отношение ее к всеединству. Отсюда понятно, что индивидуализации данной индивидуализации по отношению к ней могут и не быть и быть, становиться, погибать и «воскресать», хотя, как несовершенные, и не в полноте каждого из этих актов.

Если в умаленности всеединства нет «полноты небытия» индивидуализации, нет в ней и полноты ее бытия. Иными словами, и для нее и для ее индивидуализаций характерны *становление*, переход от *грани* ничто (не от самого ничто) к неполному бытию, и *погибание*. Это становление и погибание, как самораскрытие индивидуализации всеединства в ее индивидуализациях, очевидно, связано с иерархическим взаимоотношением вторых в пределе первой, отличается одним направлением и необратимостью, отражая тем в своей умаленности иерархическое строение индивидуализации и всеединства. Таким образом, всевременная «живая» иерархия моментов всеединства *умаляется* в их временный, «исторический» порядок.

Становление в бытие и во все большую полноту бытия дано, как необходимый момент тварного всеединства, в самом понятии его тварности. Тварность и есть становление, т. е. созидание Абсолютным нечто из ничто и («в то же самое время») свободное приятие этим нечто Абсолютного. В понятии становления уже заключается понятие его необратимости. Но становление нельзя, исходя из принятого нами, мыслить без погибания, ибо Абсолютное возможно лишь в том случае, если нечто, ставшее Им, Ему себя отдает, в Нем перестает быть (ср. §§ 5, 7, 13).[114] Становление мыслимо как непрестанное, ничего не утрачивающее нарастание бытия. Но оно мыслимо таковым только в усовершенности, в которой едино с погибанием, т. е. со столь же непрестанным умалением бытия. В несовершенстве своем тварное всеединство и каждый его момент могут выразить себя лишь как становление в погибании или погибание в становлении. Поэтому «индивидуализация» становится, нечто приобретая, и в то же время погибает, нечто утрачивая. Но она в самом становлении и погибании своем существует, *есть* всеединство, хотя и стяженное, умаленное. Отсюда следует, что она всегда не только неразличимость в данной *своей* индивидуализации, но и неразличимость в нескольких *своих* индивидуализациях. Она всегда и сосуществование (т. е. временная последовательность неуловимая, как таковая) нескольких взаимно внеположных своих индивидуализаций, причем сосуществование сейчас именно «этих»,

а не «тех» индивидуализаций обусловлено их иерархическим соотношением. Таким образом, внеположность моментов, конституирующая в дальнейшем умалении пространственность, является столь же необходимою, как и становление-погибание всякого. Но в *данной* индивидуализации возможно лишь сосуществование тех ее моментов, которые актуализуются или уже актуализованы. Из понятия становления вытекает своеобразная преимущественность настоящего и прошлого перед будущим, которое равнозначно им только в высшей индивидуальности, во «всеединстве», если брать это понятие в смысле, придаваемом ему *этим* контекстом нашего изложения.

Итак, анализ умаленного или стяженного субъекта развития дает нам некоторое общее понятие о его структуре и, поскольку оно является, как формально-общее, в каждом моменте субъекта, общий закон развития исторической индивидуализации или исторического момента, индивидуальности и качествования.[115] В силу принципа всеединства, этот общий закон может быть усмотрен в любой индивидуальности, которая, таким образом, оказывается своего рода микрокосмосом и обосновывает принципиальную правомерность заключений от нее к прочим индивидуальностям «по аналогии». — Всякая историческая индивидуальность, как таковая, возникает из ничто, рождаясь в лоне высшей индивидуальности, или еще не различенной или уже различенной на другие низшие индивидуальности. Возникая в качестве неразличенности и неразличимости, в качестве потенциального своего всеединства, историческая индивидуальность актуализуется или развивается в становлении и погибании своих моментов, частично сосуществующих (причем становление является упорядоченным — временным процессом нарастания) и, обуславливая возможность погибания, умаляется в нем (тоже упорядоченном). Развитие индивидуальности есть, по содержанию своему, индивидуализация бескачественного нечто высшею индивидуальностью и, в конце концов, созидание его из ничто Абсолютным; но в то же самое время оно есть свободное приятие Абсолютного свободно возникающим нечто. Поэтому оно всегда направлено на «заданное» ему Абсолютное, как на свой идеал и свою цель. Оно целесообразно в каждом своем моменте, и в смысле направленности к усовершенности его и в смысле направленности к следующему, мыслимой лишь чрез самоуничтожение первого в высшей индивидуальности.

Самою простою, но и самою грубою формулой устанавливаемого нами положения будет следующая: всякая историческая индивидуальность возникает как нечто новое и единственное, становится и погибает в целостности своей и в каждом своем моменте. Эта формула почти ничего не говорит. Конкретизация ее представляет большие трудности и, главным образом, потому, что становление

не отделимо от погибания. Ведь мы не можем даже говорить об абсолютном эмпирическом нарастании. Естественное, казалось бы, понятие абсолютного нарастания или абсолютной «исторической памяти» к эмпирии неприменимо. Преимущественность прошлого перед будущим есть тоже стяженная преимущественность. — Во всеединой стяженной индивидуальности нарастание происходит, и в каждом новом своем моменте она богаче, чем во всех предшествующих вместе. Но из этого отнюдь не вытекает, что каждый последующий момент больше актуализует, раскрывает, дифференцирует в себе стяженное всеединство. Эмпирического апогея развития, по-видимому, указать нельзя. Во всяком случае, если бы существовало эмпирическое нарастание, апогей его совпадал бы с его концом, чего мы не видим в действительности.

Всеединая индивидуальность возникает, развивается до полноты своей (до эмпирически-ограниченной своей полноты) и погибает. Онтологически указанные три момента необходимы в приведенной последовательности. Это значит, что они повторяются в той же последовательности в каждой индивидуализации. Но это значит еще, что они так же повторяются и во всем ряду индивидуализаций (т. е. в высшей индивидуальности), являясь одним из принципов, конституирующих их иерархическое взаимоотношение. Отсюда вытекает, что естественно и даже необходимо в ряду выражающих индивидуальность моментов существование одного, который выражает ее лучше других и является апогеем ее развития.

Но каким образом можно примирить этот вывод с предшествующими нашими утверждениями и каковы признаки апогея, да и существуют ли они? — Все моменты суть качествования индивидуальности, все одинаково необходимы в ее полноте. Но вполне мыслимо, что ценность их различна. И конечно, именно оценкою мы пользуемся при понимании любого развития. Так мы говорим, что Новалис выразил себя в литературном творчестве, наименее ему свойственном, что Эд. фон Гартман или Игнатий Лойола не сразу нашли себя,[116] что для европейской культуры пластика менее характерна, чем архитектура, а архитектура менее, чем музыка и т. п. (ср. § 25). Однако, очевидно — если мы хотим найти объективный критерий для установления момента апогея по качеству момента, мы должны обратиться к религиозному качествованию индивидуальности, т. е. к отношению между нею и Абсолютным (§§ 19, 30). И само собой разумеется, что под «религиозным» не следует понимать узко-религиозное. — Необходимо найти в индивидуальности ее специфическое отношение к Абсолютному, независимо от того, правильно ли она «именует» Абсолютное; но чем правильнее она Его именует и вообще выражает, тем свободнее от субъективных примесей, тем полнее наше знание. Это значит, что

в эмпирии должна быть индивидуальность, в своей качественности наиболее полно выражающая Абсолютное. Она, личность Иисуса, есть необходимое условие и начало исторического знания. В ней дан иерархический принцип качественного отношения к Абсолютному. Отношение к Абсолютному есть отношение к полноте Всеединства. Следовательно, определяемый по качественной специфичности своей момент апогея должен вместе с тем быть и наибольшим эмпирическим раскрытием индивидуальности, т. е. отличаться от всех прочих и некоторым формальным преимуществом.

Всякая попытка определить момент апогея только по формальному признаку, без критериев качества момента или *степени* формального совершенства его — обречена на неудачу.

Степень формального совершенства момента есть степень его приближения к его усовершенности, т. е. к нему самому, как моменту усовершенной индивидуальности и усовершенного всеединства. Приближение, будучи созиданием из ничто в Богобытие, т. е. творческим актом Божества, в то же самое время является и свободным становлением момента, т. е. свободным приятием им в себя Божественности (§ 13). Поэтому приближение — усилие индивидуальности, рост его — рост ее интенсивности. Так возникает первая попытка определить формальную высоту момента: по его интенсивности. — Количественное измерение законно и необходимо в естествознании, причем весьма знаменательно, что в математическом естествознании понятие количества перерождается в понятие системы элементов, как математически выразимого качества. В области психической и социально-психической никакое измерение интенсивности невозможно и даже само сопоставление по интенсивности более, чем сомнительно.

Некоторые, например, склонны считать революцию выражением силы. — С бóльшим успехом можно защищать обратный тезис: революция — признак упадка сил. В самом деле, интенсивная повседневная работа, производительный труд в эпоху революции идут на убыль. Революция ничего не создает. Она повторяет формулированные до нее идеи (конечно, и это некоторый труд). Она разрушает (конечно, и это некоторая работа). Если мы сопоставим работу революции с работою более мирных периодов, выводы получатся не в ее пользу. Тогда она предстанет пред нами как нечто подобное истерическому припадку, свидетельствующему, насколько мне известно, о слабости нервов и о неумении иначе осуществить свою волю или себя показать.

Принято отмечать интенсивность жизни и творчества в эпоху Ренессанса. — Знакомство с философией эпохи свидетельствует о несомненном *ослаблении* мысли по сравнению с XIII—XV веками. И при всем восхищении, которое вызывает искусство Возрождения,

надо, пожалуй, признать, что не меньше творческих усилий в готике, в поэзии миннезингеров, в Данте. Я уже не говорю о религиозной стороне жизни. И можно ли сопоставлять эфемерные государства Италии со средневековыми монархиями?

То же самое повторяется, когда мы сопоставляем друг с другом отдельные личности. На первый взгляд, Чезаре Борджиа кажется более могучим, более интенсивным, чем Петрарка. Но еще вопрос: меньше или больше нужно было душевных «сил» для такой дифференциации личности, как у Петрарки. «Бурные гении» кажутся «сильнее» спокойного, гармоничного Гёте, а Гёте, видимо, как-то чувствуя свою недостаточность, любил изображать людей колеблющихся и слабых, на него самого не похожих. Во всех случаях оценки психического по интенсивности возможны бесконечные споры. Невольно возникает вопрос: не является ли понятие интенсивности вечно меняющим свое содержание термином, не сводится ли различие между более и менее интенсивным на различие между единым и многообразным, дифференцированным.

Бергсону не удалось показать отсутствие интенсивности в душевной жизни. Но он указал на весьма важную сторону вопроса — на связь роста интенсивности с дифференциацией.[117] Его мысль следует формулировать точнее. — Дифференциация единства не что иное, как рост интенсивности, взятый с объективной стороны. Но это справедливо лишь при одном очень существенном допущении. Выдвигая дифференциацию как объективную сторону интенсивности, мы молчаливо предполагаем, что первичное единство не умаляется. На самом же деле оно всегда умаляется, хотя и в разной степени. Мы знаем уже (§ 5), что возможно душевное состояние, близкое к двуединству, когда, например, в сознании нашем сосуществуют два качествования. Единство наше меньше, когда мы «рассеяны», когда мы только смутно его переживаем. Оно может быть больше, когда мы сознаем себя своего рода системою состояний сознания; может умалиться до «раздвоения» и «размножения» личности (§ 12). Мыслима успешная защита тезиса, что умаленность всеединства есть «величина постоянная» и выигрываемое в дифференциации проигрывается в единстве, как и обратно. Такой тезис очень даже хорошо согласуется с вытекающим, по-видимому, из предшествующих рассуждений образом момента как индивидуализованного стяженного всеединства, которое меняется в специфичности своей индивидуализации, но, всегда равное себе, стремится вперед по линии развития. — Степень приближения индивидуальности к ее идеалу, с субъективной стороны определяемая как ее интенсивность, с объективной — как жизнь ее единства и дифференциации, не выразима ни для нее в целом ни для ее моментов. Критерия формальной близости к всеединству у нас так же нет,

как и критерия качественной преимущественности, если только мы не принимаем указанного выше допущения, т. е. если не признаем какого-либо момента и какой-либо индивидуальности абсолютированными. В этом же случае, на основе догмы Боговоплощения, мы приобретаем критерий и для качественного и для формального сравнения. Как предельно-совершенная в эмпирическом бытии личность, Иисус раскрывает нам в особой, присущей Ему только индивидуализации и высшее качествование и наибольшую в эмпирии формальную полноту Всеединства. Само собой разумеется, что, выдвигая этот тезис, мы еще ничего не решаем: мы лишь ставим проблему единственно-возможным образом. Вопрос о преимущественном качествовании Иисуса и о формальном строении Его личности не так прост, как может казаться с первого взгляда. Решение его теснейшим образом связано с решением вопроса об исповедании, наиболее полно выражающем христианство. Философия истории неизбежно конфессиональна (§ 30).

Эмпирическое развитие всякой исторической индивидуальности (выражаясь точнее — всеединого человечества в целом и во всех его индивидуализирующих личностях (§ 14)), определяется, конкретизируя данную выше формулу, следующими чертами. — Первым хронологическим моментом и началом развития надо считать *потенциальное всеединство* исторической личности, эмпирически, конечно, ограниченное. Собственно говоря, это потенциальное всеединство лежит за пределами истории, на грани времени и исторического бытия (ср. § 6). Оно неопределимо и непознаваемо никаким образом, никаким методом. Можно сказать даже, что оно не существует. Если обратиться к биологическим аналогиям, его можно сравнить с самым первым моментом бытия зародышевой клетки в чреве матери. В нем совершается переход от небытия к бытию. И первый момент бытия есть наиболее к нему близкий. Это начальное бытие исторической индивидуальности с наибольшей эмпирической полнотой выражает возможное в эмпирии единство. Потенциально-всеединая личность, начиная быть и отделяясь от всеединого человечества, едина в себе самой, еще не дифференцирована, не многообразна.

С тою же уверенностью можем мы наметить следующий момент развития как *первично-дифференцированное единство.* Оно уже разъединено на моменты и тем самым умалило свое единство. Но в нем единство еще реально пронизывает все моменты, а они, противостоя друг другу, взаимно связаны реальною связью. Ни один из них не обладает стойкостью: они легко возникают и легко исчезают, легко переходят друг в друга, взаимозаменимы, и не раскрывают еще себя. Точно так же не отличается стойкостью и само их единство, то усиливаясь, то слабея и даже исчезая, тем

более, что каждый из моментов из себя самого легко воспроизводит это единство, для которого таким образом характерно преобладание «надорганических индивидуальностей» (ср. § 26). Первично-дифференцированное единство не отделено резко и от высших индивидуальностей, им себя не противопоставляя, как не отделено оно резко и от других единств того же порядка. В связи с этим стоит отсутствие в первично-дифференцированном единстве определенных качествований (§ 19), «синтетичность бытия», в частности — религиозный его характер без обособления религиозности от других качествований. В связи в этим стоит еще интимная, реально-конкретная связь первично-дифференцированного единства с природою.

В дальнейшем развитии возможно умаление единства без роста дифференциации и умаление его в связи с ее ростом. Первый случай в предельности своей является распадом, т. е. смертью индивидуальности. Второй допускает ряд степеней, заранее теоретически не установимых. В общих чертах третий момент развития (со всеми оговорками об условности и относительности нашей характеристики) можно определить, как период *органического единства*. Отличительными чертами этого периода должны быть функциональная ограниченность и относительная стойкость индивидуализаций, органическое и систематическое их единство, разъединение и внешняя систематизация качествований, в частности самоопределение и самоограничение религиозности. В связи с этим меняется отношение к высшим личностям и к определенно противостоящим личностям того же порядка, принимая характер внешний, к природе, отъединяемой и потому функционально разъединяющей. В развитии периода органического единства различимы эпоха, когда еще силен надорганический принцип, возвышающий над функциональной ограниченностью сами органы, и эпоха чистой органичности, даже систематичности. Вторая естественно должна привести к последнему моменту развития.

Чисто-органическое бытие индивидуальности есть умаление ее единства, а, следовательно, единства и целостности каждой его индивидуализации, ибо она, утверждая исчерпанность всеединства в системе множества, тем самым отрицает единство как принцип бытия. Органическое единство необходимо вырождается в систематическое и затем погибает в распаде, т. е. в отрыве от высших индивидуальностей, от природы, в разложении системы и ее моментов, в борьбе с другими индивидуальностями. Этот, четвертый момент развития есть погибание социально-психического, материализация личности, уподобление ее неживой природе.

Таким образом, эмпирическое развитие исторической индивидуальности в самых общих чертах определимо четырьмя моментами.

От потенциального всеединства индивидуальность развивается в первично-дифференцированное или надорганическое единство, из него — в органическое единство, завершающееся распадом и смертью. Понятно, что смерть индивидуальности может наступить и в любом из моментов, и наша формула дает лишь тип нормального развития. Не содержится в ней и оценки моментов, так как для подобной оценки необходимо применить к развитию религиозный и даже христиански-православный критерий.

И в первый и во второй моменты развития религиозным является все: все стоит в связи с Абсолютным и пронизано отношением к нему. Каждый момент, каждая индивидуализация религиозны не только стяженно и потенциально, но и актуально в меру их собственной актуализации. Религиозно воспринимается и внешний, пространственно-материальный мир. Религиозное не всегда опознается в его специфичности, но оно всегда может быть опознано так и всегда «склонно» к такому его опознанию, непосредственному, неотделимому от опознания и прочих качествований. Во всех схемах развития наблюдается тяготение к тому, чтобы усматривать в намеченной сейчас универсальности религиозного начала только преимущество. Этого преимущества мы отрицать не станем. Но, не усматривая в потенциальности высшего выражения бытия, мы должны указать и обратную сторону — бессознательность, недифференцированность религиозности. В третьем моменте она дифференцируется, но зато она уже не является всеобъемлющим качествованием. Она «освящает» другие качествования — полагается выше их, но и вне их: обособляется сфера религиозного, дифференцирующаяся внутри себя самой на то, что можно связать с терминами догмы, культа, религиозной морали. Вместе с обособлением религиозного качествования и осознающая себя религиозною личность противопоставляет себя Абсолютному, как объекту ее религиозности. По мере утраты личностью надорганического начала, по мере «систематизации» ее, религиозность все более утрачивает первенствующее свое положение. Утрачивая господство, ограничиваясь в органической индивидуальности, ею ограничиваемой, религиозность вытесняется и близится к гибели в четвертый момент развития, в период распада. На чем, в самом деле, покоится, чем обосновано первенство религиозного в *системе* качествований? Почему не поставить на его место какое-нибудь другое, например — «научное», «общественное»? Раз система *вне* реальности, трансцендентна, абсолютно религиозность не обоснована. Четвертый момент развития и характеризуется арелигиозностью. Но поскольку распад приводит к сознанию распадающегося, в нем открывается вновь тяга к религиозному, как последнему и единственному основанию прекращающейся жизни (ср. § 30), аскетическая религиозность.

38. Применяя установленную нами схему развития к человечеству в целом, мы получаем основную ткань исторического процесса. История человечества не что иное, как эмпирическое становление и погибание земной Христовой Церкви (следует говорить и о смерти Церкви, раз умер Иисус Христос). С этой точки зрения апогей развития человечества — христианская религиозная культура (§ 30). В ней с наибольшею эмпирической полнотой явлено религиозное качествование, и она сама являет наибольшую полноту формального строения Всеединства. Это вовсе не значит, что другие индивидуализации человечества — другие религиозные культуры не самоценны в своих качествованиях и не раскрывают иных, не данных в христианской, формальных моментов; не значит, что христианство исчерпывает человечество и человеческое, «отменяя» иные культуры. Это не значит также, что именно сейчас момент апогея в развитии *самой* христианской культуры. Напротив, очень многое говорит за то, что на смену умирающей западно-христианской ее индивидуализации нарождается иная, восточно-христианская или православно-русская (§ 31), может быть и не она одна. Конечно, с этим можно спорить, указывая на возможность иной религии. Но для убежденного в истинности христианства «новая религия» не что иное, как новое христианское исповедание; для допускающего ценность всего религиозного в христианстве высшее из известных нам религиозных миросозерцаний.

Если схема наша правильна, возможно наметить предшествующий или предшествующие моменты развития человечества. Но нет никакой необходимости предполагать, что эти предшествующие моменты всецело предшествуют и хронологически и что развитие человечества требует исходного географического центра. Весьма возможно и, мне кажется, подтверждается всем нам известным историческим материалом, что и ныне человечество частично существует в потенциальном и первично-дифференцированном состоянии. В состоянии потенциальности или первичной дифференцированности должны находиться нарождающиеся ныне культуры, народы, меньшие коллективные индивидуальности, хотя они и пребывают в лоне других, развитых и погибающих, что нередко сбивает исследователя. В силу самой природы всеединства, потенциальность любой исторической личности есть и потенциальность всего человечества в ней. Равным образом дохристианские культуры могут сосуществовать с христианскою. И те из них, которые «умерли», переживают себя в ней, как и еще не рожденные христианские исповедания «предвосхищаются» в существующих ныне (§ 27). Христианская культура определяется не географически и не хронологически: она определяется из ее идеи. В современной Европе частично живут и античность, и египетская, и ассиро-вавилонская

культуры: в ней живут и Китай и Индия; как и христианская культура не только в Европе и России, но и в языческих странах Дальнего Востока, как и она «предвосхищается» в религиозных и философских исканиях древности.

Мне кажется, что человечество сейчас находится в органическом периоде своего развития, хотя некоторые из индивидуализирующих его культур и близки к смерти. Именно в применении к высшей исторической индивидуальности — к человечеству более всего необходимо помнить о его всевременности и всепространственности. С другой стороны и схема развития приложима к человечеству в целом лишь при условии ясного различения между ним и его индивидуализациями, о чем особенно забывают теперь, отожествляя «гибель Европы» с гибелью человечества. Она должна быть или отвлеченною схемою или конкретною метафизическою историей (ср. § 17).

Менее спорен и более показателен анализ низших индивидуализаций человечества: религиозных культур и, особенно, культур и народов. В развитии их не трудно указать основные, намеченные выше моменты. Период первично-дифференцированного единства находит себе прекрасную конкретизацию в ранней истории германства или славянства, отчасти в истории древнего Рима, менее нам известной. Я бы подчеркнул здесь неустойчивость племенных и надплеменных единств, расы, рода и семьи, значение религии и «натурализм» религиозности. Но я бы настаивал на различении между ранней историей германского народа и началами западно-христианской культуры (§ 27). — Западно-христианская культура возникает только около IX—XI века. Ее второй период полнее всего выражен в так называемом феодализме (X—XII в.); и есть некоторая аналогия между ранними германскими государствами (Арминия — Германа, Марбода [118] и державою Плантагенетов, Норманнским Королевством, Империей, Крестовыми походами. Для этой эпохи характерно превращение Церкви в социально-политическую силу, в силу культурную; характерна руководящая роль Церкви, вовсе несводимая на «античную традицию». Для нее показателен религиозный характер Империи. И сама религиозность, слишком часто и односторонне рассматриваемая как пережиток язычества в христианстве, отличается всеобъемлющим своим значением, близостью к природе и жизни. Нет догмы, но есть догматические искания; нет норм морали и права, но они осознаются в бурном их нарушении. И несмотря на всю неопределенность религиозности, обнаруживается ее специфичность — сосредоточение на человеке и человеческой деятельности, предвозвещенное догматическим домыслом о Filioque.[119]

Не стану указывать на аналогичные моменты в развитии иных культур. Но мне хотелось бы отметить аналогию с современным

положением России, где, на мой взгляд, нарождается новая христианская культура, из чего не следует еще, что она и родится (§ 31).

Позднее Средневековье являет собою органический период в развитии западно-европейской культуры, и притом в первой его стадии — с мощным обнаружением надорганических начал в образовании национальностей и государств, в сословном строе и сословной монархии (§ 26), в попытках синтеза религии и науки, венчаемых системою Николая Кузанского. Начиная с Возрождения,* надорганические моменты уступают место органическим. Культура становится *системою отношений*. Государство из сословного делается монархически-самодержавным, абсолютным, из абсолютного — демократией, рационалистической системой. Общество распадается не на сословия, а на органы-классы. Мировоззрение теряет религиозную основу, и религия становится в ряд с другими качествованиями, в силу чего порывается связь с Абсолютным и культура делается релятивистической. Философия XIX века — система научно-разработанного мировоззрения, т. е. общий термин, чисто словесно объемлющий не вмещаемые в индивидуальное сознание такие же «*системы* наук». Специалисты (органы) перестают понимать друг друга; между науками вырастают непреодолимые китайские стены из знаков и терминов, «къеккенмедингены» (отбросы пищи) погребают под собою живую мысль. Распад единого миросозерцания, не возмещаемый уже, как до начала XIX в., гениально-односторонними философскими учениями (Декарта, Спинозы, Лейбница и немецких идеалистов), символизирует распад вообще. Фактически торжествует атомистическая теория общества, уничтожающая и атомы и отношения (§§ 36, 26, 16). Это не что иное, как материализация социально-психической личности, умаление ее до степени разъединенно-пространственного, неживого бытия, торжество материализма в самом глубоком смысле слова (§§ 22, 25).

Западно-христианская культура, видимо, погибает. И просыпающаяся в ней религиозность — религиозность старости (§§ 37, 30). Она переходит или уже перешла в четвертый период своего развития. И это не трудно подтвердить анализом католической и протестантской догматик, диалектически себя исчерпавших и умирающих в западно-европейской философской мысли, которая не иное что, как их умаление. Только такой анализ не может быть произведен мимоходом — тогда ему и цены не будет — и в границах данного исследования. Однако, из сказанного не следует делать неправильных выводов. — Весьма возможно, что на территории Западной Европы нарождается новая христианская культура и возникают

* См. мою работу «Джиордано Бруно». Берлин, 1923.

новые субъекты развития, отличные и от нарождающегося в России и от нарождающегося в Америке. Возможно, что начинается культура Новой Германии. С другой стороны, и современная западноевропейская культура живет и развивается в России, сосуществуя с местными. В этом смысле ей предстоит еще долгая жизнь. Умирает лишь *эта* Европа, *это* пространственно и временно непрерывное культурное единство.

Применимая ко всякой исторической индивидуальности, схема развития, разумеется, не во всякой осуществляется до конца. И применима она только на основе разработанной теории исторических индивидуальностей и с величайшею осмотрительностью. В частности, особенной осмотрительности требует она при анализе конкретно-индивидуального развития. Здесь мы не должны забывать о том, что конкретный индивидуум — условно-последняя историческая индивидуальность (ср. §§ 14, 19). Поэтому в нем мы очень несовершенно наблюдаем самый процесс индивидуализации: его моменты для нас — только его качествования. Еще более опасными представляются нам заключения по аналогии от него к высшим индивидуальностям. — Конечно, в конкретном индивидууме «повторяется» общий «закон развития», конечно, он — «микрокосмос». Но это не гарантирует от перенесения на высшие личности того, что обусловлено *предельной* конкретизацией исторического бытия. Именно на такой почве и выросла «органическая теория общества»[120] со всеми ее курьезами. Правда, органическая теория сосредоточивалась на биологической стороне развития, страдала попыткою объяснить высшее из низшего, «биологизмом». Но не грозит ли опасность «психологизма» тому, кто станет исходить из индивидуально-психического развития? Мне представляется поэтому очень опасною периодизация развития с помощью таких терминов, как детство, юность, старость и т. п., тем более, что законы индивидуального развития еще и не намечены. Представляется более вероятным, что обосновываемая теорией всеединства схема поможет уяснить индивидуальный рост.

39. Понятие развития является высшим и основным из тех «общих» понятий, которыми пользуется история в познании эмпирического становления. Из всего сказанного должно быть ясным, что все низшие общие исторические понятия того же рода представляют собою лишь его индивидуализации. Они получаются в изучении более конкретного развития и различествуют в зависимости от того, к моментам какого порядка они применимы и является ли объясняемый ими момент индивидуальностью или качествованием. Как показано выше, общее историческое понятие не поддается точной отвлеченной формулировке и в ней не нуждается,

почему и сомнительна желательность систематического рассмотрения общих исторических понятий, тесно сплетенного с другою такою же проблемою — с классификацией исторических индивидуальностей (§§ 22, 24, 31). Общие исторические понятия выражают или само строение и специфичность момента или его эмпирическое раскрытие. Они никогда не выражают отношения между моментами и потому не требуют типичной для естественно-научного закона условной формы. Там, где в историческом познании появляется понятие отношения, оно является или чисто вспомогательным понятием или — символизирующим высказывание о высшей индивидуальности. Надо особенно настаивать на связи всякого общего понятия в истории с личностью, на непрерывности истории человечества, на раскрытии индивидуализаций его во времени. Иначе получается искажающий историческую действительность метод объяснения, когда, например, «семья», «сословие», «класс» и т. п. понимаются не в смысле всеединых личностей, а в смысле общих отвлеченных категорий. Такое искажение лежит в основе католического понимания церкви как интернациональной организации, или в основе социалистической теории, выдумывающей интернациональную буржуазию, интернациональный пролетариат (ср. § 26).

Смысл и значение общего понятия лежат для истории не в нем самом. История стремится не к познанию системы понятий, но к познанию конкретного всеединства — человечества. И объясняющая сила исторического общего понятия не в том, что оно общее и отвлеченное, а в том, что оно раскрывает реально-непрерывную связь там, где «выпадают» конкретные моменты (§ 21). Конечно, историческое познание и сама историческая действительность несовершенны, что и сказывается в недостатке единства и недостатке разъединенности. Но как раз эта двоякая недостаточность, «срединность», и является большим приближением к всеединству, чем отвлеченное знание.

Глава четвертая

Историческое развитие и теория прогресса

40. Цель исторической науки, как мы видели, не генерализирующей и не индивидуализирующей, но сочетающей в себе оба момента, заключается в познании эмпирического развития человечества. По существу своему это познание само есть лишь одно из качествований развивающегося субъекта; и без истории как «науки» нет истории как действительности, хотя, конечно, и не в том смысле, будто историческое знание создает историческое бытие. Развивающееся человечество должно актуализироваться и в самопознании: в самопознании самого всеединого человечества, т. е. в самопознании каждой его индивидуальности. Этот тезис вовсе не требует каких-нибудь гипотез о существовании отвлеченных личностей, отвлеченных самосознаний и познаний. Он является необходимым выводом из теории всеединства.

Подобно всякому качествованию, историческое познание подлежит эмпирическому развитию. Для того, чтобы могла существовать история как познание, необходимы определенные предпосылки. Пантеистическая религиозная культура неисторична: она исходит из учения об Абсолютном как о чистой потенциальности, о полной бескачественности и неразличимости. Поэтому для нее множественность Абсолютного должна быть или иллюзией или падением. В первом случае обесценивается само историческое бытие и в корне подсекается историческое познание. Религиозная цель пантеизма в уходе от многообразия бытия; и он есть бытие вопреки своей антиисторичности. Даже там, где он, как в новоплатонизме, постигает в Абсолютном Всеединство, это не последнее его понятие — Единое выше Ума — и не связывается им с эмпирическим бытием. В лучшем случае, для него эмпирия является падением Абсолютного, падением, смысл которого неясен, необъясним с точки зрения Абсолютного.

Пантеистический дуализм делает Абсолютное в полноте Его бытия заданием для эмпирии, этим не отличаясь от чистого пантеизма. Однако в дуализме эмпирия не иллюзия, а некоторая

реальность, цель которой в преодолении себя чрез угасание в Абсолютном. Дуализм не обосновывает эмпирии, т. е. исторического бытия как такового, но он, чрез умаление Абсолютного, раскрывает смысл движения. Чем пантеистичнее дуалистическое мировоззрение, тем содержательнее историческое бытие в ней, только оно — не человеческий, а теогонический процесс. Тем самым оказывается, что становление или незакономерно абсолютируется, но не оправдывается и не объясняется, или же ставит нас перед теми же самыми проблемами, только перенесенными в недра Абсолютного. Дуалистическое мировоззрение, как показывают мифологемы гностиков и манихеев,[121] способно дать некоторое приближение к историзму. Но дуалистический историзм обезличивает эмпирическое, вне-Божественное развитие, толкуя его как падение и усматривая его цель в отказе от себя. Он умаляет Абсолютное, предполагая два Абсолютных, и тем устраняет возможность понять сам теогонический процесс. Дуалистическая история всегда эсхатологична, обусловлена двумя моментами: моментом падения и моментом гибели или восстановления павшего в потенциальность. К этим двум моментам присоединяется третий — момент искупления, «отбора» годного, что очень ярко выражено в некоторых гностических системах. Но всех трех моментов недостаточно для того, чтобы существовали историческое бытие и историческое знание.

Неисторичен в существе своем и теизм (или политеистический, или дуалистический, или монотеистический, но и в последнем случае не лишенный дуализма), проводящий резкую грань между Абсолютным и относительным. Его положительная сторона в том, что признается некоторая ценность относительного бытия. Но относительное бытие не может быть обосновано Абсолютным, которое в теизме трансцендентно и рано или поздно трансцендентность свою раскрывает, а, с другой стороны, в самом себе не содержит своего обоснования. Оно строится и познается в отношении к одному из своих моментов: развитие неизбежно понимается в категориях позитивного прогресса или регресса. Но относительное не может стать абсолютно значимою целью относительного. Необходимые для истории категории всеединства и абсолютного идеала в теистических концепциях отсутствуют. А поскольку, вопреки замыслу теизма и потому лишь в начальной стадии его развития, Абсолютное берется в отношении Его к миру, Оно мыслится антропоморфически: как человекоподобная воля, дающая внешний закон, указывающая внешние цели. И тут вступает в силу различие между двумя течениями теизма. Одно, ярче всего представленное в иудействе, выдвигает осуществляемый человечеством, но предписанный ему извне Богом путь развития. Другое, раскрытое эллинскою мыслью, выясняет «законы» бывания. Первое, по преимуществу теистическое, сосре-

доточено на самом эмпирическом и тварном как таковом; второе, более родственное пантеизму, — на Божественном. Оба подходят к историческому бытию с разных сторон, как бы восполняя друг друга, но оба недостаточны и оба кончают атеизмом и скепсисом.

Принято отмечать историзм иудейского миросозерцания, антиисторизм эллинского. Поскольку мы противопоставляем историзм социологизму и возводим первый к иудейству, второй к эллинству, мы, пожалуй, и правы. Но мы не должны забывать, что историзм без общих понятий (в раскрытом выше понимании их), — один из худших видов истории. Мы не должны забывать, с другой стороны, что чистый социологизм, приводя к отрицанию ценности конкретно-индивидуального, бесплоден и не в силах выйти за пределы общей методологии. «Историзм» и «социологизм» не что иное, как попытки свести историю к одному из ее моментов, отвлеченно взятому, и мне представляется не совсем правильным огульное обвинение в неисторичности эллинов, среди которых были и Фукидид и автор «'Αϑηναεων πολιτεα»[122] Аристотель. Равным образом не следует преувеличивать историчности иудейского миросозерцания. Нельзя забывать, что мы воспринимаем его в свете христианского учения о Боге и человеке, невольно считая иудейским *наше* истолкование иудейского или *предвосхищение* (§ 27) иудейством христианского.

Во всяком случае, ни социологизм эллинов, тщетно пытающийся ожить в христианской культуре, ни историзм иудеев, живой в современной релятивистически-позитивной историографии, не охватывают ни в отдельности ни вместе полноты исторического бытия. Как теистические миропонимания, они проводят грань между Абсолютным и тварным и в силу этого неспособны понять и обосновать историю. История достигает полноты только в христианской культуре. Христианством, которое преодолевает дуализм Бога и человека, даны учение об Абсолютном, превышающем различие между Творцом и тварью, учение о мире, как теофании в человеке, идеи Боговочеловечения, Боговоплощения и искупления, смысл чего для исторической науки раскрыт нами выше. Христианство завершает пантеизм и теизм. Оно после них и хронологически. Во всякой религиозной культуре начальная стадия содержит в себе и пантеизм и теизм, будучи потенциально-христианской; но только при наименьшем умалении эта культура являет себя на следующей стадии, как христианская. Равным образом, христианство, умаляясь, становится теистическим или пантеистическим. Но теизм или пантеизм на почве христианства и «после» христианства нечто совсем иное, чем до-христианские теизм и пантеизм. Историческое христианство индивидуализирует первичную, потенциально-христианскую основу, однако лишь после того, как она уже индивидуализировалась в теизме и пантеизме. Оно возникает в противопоставлении себя им

и понятно только в этой противопоставленности. И само возникновение его понятно лишь на основе неудовлетворенности частичными решениями теизма и пантеизма. В том, что христианство следует за теизмом и пантеизмом, обнаруживается степень умаленности всеединства в эмпирии.

Было бы, однако, ошибочным утверждать, что вне христианской культуры нет исторического бытия и исторического знания; тем более что и пантеизм и теизм в чистом виде не встречаются. Такое утверждение равнозначно тому, что подает повод обвинять современную историографию в провинциализме (§ 33), равнозначно смертному приговору над всякою выдвигающею его философией истории. Конечно, есть историческое развитие и в Китае и в Индии: *есть и было*, не только «будет». Нехристианские культуры менее историчны формально, историчны бессознательно или безотчетно. Но они содержат в себе такие моменты исторического бытия, каких нет в культуре христианской. И если христианская культура стремится к возможной полноте своего выражения, в частности — к возможной для нее степени историчности, она должна научно-историческим качествованием восполнить недостаточную историчность других культур. А это возможно, если в ней, как стяженном всеединстве, эти культуры оживут и достигнут исторического своего качествования с большей полнотой, чем они им обладали в себе самих. Так раскрывается религиозно-онтологическое значение исторической науки, не только вызывающей прошлое, но и делающей его историческим бытием, христианизирующей его, проповедующей Евангелие всем народам. Ибо, познавая прошлое, современная культура не только делает его собою, но и отдает ему себя; и в этом ее познании она уже не только современная христианская культура, но и христианская культура, как высшее единство всех: и себя самой и других, в лоне ее оживающих и достигающих своей полноты (ср. § 27).

41. Основываясь на идее всеединства, мы должны говорить о едином историческом методе, и в смысле отсутствия раздвоения его на «генерализирующий» и «индивидуализирующий» и в смысле независимости его от того, является ли объектом изучения человечество в целом или какая-нибудь его индивидуализация. Подлинное историческое исследование всегда касается всего человечества, «всемирно-исторично»; не потому только, что из развития нельзя выкинуть хотя бы и наималейший его момент, а и потому, что каждый момент есть само общечеловеческое развитие, стяженное в развитие какой-либо индивидуальности. Не понять и не усвоить исторического метода без соприкосновения с последней историческою индивидуальностью (с конкретною личностью), с индивидуализа-

цией исторического в наиболее конкретном — в так называемых исторических источниках. Может быть, только очень большой исторический талант (да и то не вполне) обходится без этого; и лучшим свидетельством в пользу исключительной исторической одаренности *Шпенглера* является как раз то, что без настоящей исторической работы он столь хорошо и тонко уловил существо истории. Попытка познать исторический процесс только в общих его моментах, если она не вырастает из работы над источниками, роковым образом приводит к своеобразной материализации исторического. — Историческое общее застывает, становится точно определенным и мертвым. Оно теряет свою душу живую — свою диалектическую природу. На место истории выдвигается ее незадачливая дочь от противоестественного брака с позитивною наукою — социология, которая, стремясь понять развитие с помощью методов, уместных лишь в естествознании, тщетно и шумно старается доказать свою «научность» другим и себе самой. В этом же отрыве от живого процесса, т. е. конкретно — от работы над источниками, основная причина бесплодности и шаблонности тех «исторических» работ, авторы которых всегда жили и познавали только в сфере «общего». Не понимая природы исторического, они не в силах из своих общих понятий (совсем не *исторически*-общих) извлечь индивидуально-конкретное. Они *вынуждены* повторять чужие слова и мысли, в лучшем случае — подменять недоступную им диалектику истории чем-нибудь инородным. Чтобы стать историком, необходимо проделать «черную работу», пережить годы искуса, изучать источники, пока они не «заговорят», пока в них не явит себя само́ историческое.

Настаивать на значении исторической выучки сейчас, при расцвете технической стороны истории, необходимости нет. На страже техники, «акрибии», [123] «чистоты работы» с ревностью, напоминающею о мифологических драконах — охранителях кладов, стоят историки-профессионалы. Многие их этих «фафнеров» [124] добыли себе ученые степени, кафедры и имена годами кропотливого труда и, конечно, не могут быть заподозрены в излишней снисходительности. И нужно теперь говорить не о том, что необходимы техника и работа над источниками, но о том, что не в них только дело. Техника историческая развилась; зато угрожает исчезновением сама история. Ученые-историки либо занимаются тем, чтобы как-нибудь отыскать и издать новые источники и с открытием их связать свое имя, хотя, казалось бы, и трудно ожидать особой посмертной славы за открытие нового варианта какой-нибудь рукописи, а фараоновских могил осталось немного. Историки роются в земле, в архивах и библиотеках — только бы найти что-нибудь новое. А нужно ли и важно ли это новое — о том не думают ни они сами,

ни глубокомысленные критики. За неимением новых находок, ученые показывают свой метод и свою акрибию на переиздании давно известного. Издают и переиздают по всем правилам десятками лет выработанного искусства, пользуются фотографиями, эстампажами, заказывают особые шрифты, совершают путешествия для того, чтобы установить, стоит ли на предполагаемом месте запятая или нет. Все это очень важно и заслуживает всяческой похвалы. Однако, следовало бы немного подумать и о том, всегда ли нужна применяемая точность и всякая ли запятая обладает всемирно-историческим значением. Может быть, там, где приходится аргументировать запятыми, благоразумнее просто воздержаться от выводов. Едва ли хорошо, что издают все попадающееся под руку, да еще по несколько раз. И право же, не стоит портить себе зрение над разгадыванием неразборчиво написанного имени во всяком частном акте. Когда это важно, его прочесть нужно. Но ведь это бывает важным очень редко, и то для двух-трех специалистов, которые, в случае надобности, могут покорпеть над загадкою и сами. Во время своих работ над рукописями ученые люди сантиметром измеряют величину страниц, длину строчек и т. п. Сами измеряющие считают свое занятие необходимым для точности науки, а никогда не измеряющие или превозносят «акрибию» или наивно проникаются священным трепетом перед тем, что им непонятно.

Яд мнимо-научной точности проникает глубже: историк считает необходимостью прочесть всю литературу вопроса и, уж конечно, не забывает оповестить о том — прямо и косвенно — своих читателей, хотя девять десятых ее никому и ни для чего не нужны. В подтверждение выставляемого и защищаемого им тезиса он стремится привести возможно большее количество текстов. Точно набранные отовсюду цитаты, отрывочные фразы и слова что-нибудь доказывают! Опять-таки я не возражаю ни против цитат, ни против необходимости доказывать свои тезисы текстами. Я указываю на характерное для современной историографии беспринципное собирание тех и других. Только наше безвкусное время может терпеть и даже ценить книги, в которых после каждых трех слов стоит скобочка с цифрою (для большей, вероятно, убедительности, некоторые авторы ведут счет всем ссылкам; подумайте: в книге 1431 примечание! это ли не ученость?), а внизу петитом приведены цитаты на всех языках и ссылки на страницы разных книг, где о том же вопросе говорится. При этом «низ» страницы нередко оставляет для верха только три-четыре строчки. Можно ли вообще читать такую книгу? Можно ли без содрогания держать ее в руках? К тому же не надо забывать, что, по немощи человеческой природы, в ссылках и цитатах много ошибок, на которые мало кто обращает внимание, потому что мало кто, кроме разве профессионалов-кри-

тиков, заглядывает вниз. Критики же, которые понимают свою обязанность, как опорочение «акрибии» автора, могут не утруждать себя *умственною* работою. Спору нет, точность всегда желательна и никогда не бывает излишней. Но людям (в том числе и критику) свойственно ошибаться и, в конце концов, не в точности цель и существо исторической работы. Для меня значение одного из основных трудов по археологии России не очень умаляется оттого, что автор его, выдающийся русский историк, три раза по-разному датирует изучаемый им курган, сам того не замечая. Мне только яснее становится, что не в хронологических данных смысл его работы. Олар обнаружил у Тэна целый ряд ошибок и неточностей. Тем не менее, Тэн остается одним из величайших мастеров истории, а Олар со всею своею акрибией не поднимается над уровнем шаблонного собирателя материала и фафнера, к тому же несвободного от предвзятостей.[125] Современные французские историки стремятся акрибией заткнуть за пояс немцев, поносят Мишлэ.[126] Но немцы уже начинают понимать служебное значение точности, а Мишлэ по-прежнему гениальный историк, для которого не страшны усердные «detractores».[127]

Историчность подменяется беспринципною точностью. Но при нынешнем состоянии историографии «точность» достигается весьма простыми средствами. — В многочисленных библиографических справочниках, в Handbuch'ах и manuel'ах, [128] которых не возьмешь в руки (они напоминают мне поражавший мое детское воображение «Геймов карманный словарь»), указана вся «литература», и во всякой почти исторической монографии, во всяком порядочном издании есть прекрасные индексы, излюбленное чтение историков. Этих «орудий производства» вполне достаточно для того, чтобы легко и скоро снабдить любое сочинение каким угодно «ученым аппаратом». Сверх того, подобно блуждающим легендам, существуют и блуждающие тексты. Стоит привести в примечании цитату, чтобы она потом была повторена многими «исследователями» и стала переходить из книги в книгу.

К счастью, источник показной учености вскрыть бывает не трудно и для характеристики бытовых особенностей современных историков существует богатый материал. Почему этот автор, ссылаясь на оды Горация, один раз счисляет их арабскими, а другой раз римскими цифрами? — Да просто потому, что, списывая ссылки у разных авторов, не обратил внимания на необходимость для приличия согласовать разные приемы цитирования. Один историк, вероятно, не доверяя своему вниманию, ссылается на источники, указывая и номера §§ и страницы издания: он, видимо, надеется, что хоть одна из цифр уцелеет в длительном процессе переписки, набора, корректур и печатания. Похвальное стремление приводит

к совершенно неожиданным результатам. — Не знающий, как подойти к книжке, критик принимается за проверку цитат, без труда находит, как указанные тексты, так и ошибки в ссылках: иногда неверно приведен §, иногда — страница. Обвинительный акт готов, а так как критик «забывает» упомянуть о способе цитирования у автора, получается лестное для него, критика, впечатление: он может показать себя удивительным знатоком источников, не утруждая себя исторической работой. Чтобы ворону под павлиньими перьями не признали, она должна молчать.

Нравы историков свидетельствуют о состоянии истории. А оно ныне характеризуется крайнею специализациею, т. е. распадом целостного знания на самодовлеющие дисциплины, утратою идеи человечества. Распад доходит до того, что никто даже и не задумывается над согласованием друг с другом разных исторических дисциплин. Историк религии не считает нужным оправдывать свое невежество в области экономической истории: «Это не моя специальность». Палеограф с презрением смотрит на историков, не знакомых с тайнами его специальности: рано заниматься обобщениями — надо сперва собрать и «тщательно» издать весь материал. Точно возможно беспринципное собирание материала. Всякая попытка синтетического построения исторического процесса вызывает подозрительные сомнения. Против нее возражают: «Нельзя быть специалистом во всех областях. Синтез — дело популяризатора». В чем же тогда дело историка? — Современное состояние исторической науки очень точно выражает состояние современной культуры вообще (§ 38). И это становится особенно ясным, когда мы вспоминаем о предшествующих эпохах историографии. — В начале христианской культуры всякое историческое сочинение охватывало жизнь человечества в целом. На заре Возрождения городская хроника начиналась с краткого повествования о сотворении мира. И позже, в эпоху начавшейся специализации, ученые, ограничивая свою тему или хаотически изучая все, что попадалось на глаза, не отрывались от общеисторичеких и общечеловеческих интересов. По крайней мере, они, в пределах возможного для них, знали всеобщую историю.

Историк должен проделать «черную работу» над источниками; но не для того, чтобы всю жизнь только ею и заниматься, а прежде всего для того, чтобы в процессе ее уловить самое сущность исторического. — Она лучше и легче всего улавливается в ограниченной области источниковедения, где нет соблазнов отдаться на волю легкомысленных и шаблонных схем, привлекательных чаще всего не историческою природою их, а их мнимою широтою, остроумием и т. д. Поняв сущность исторического познания, историк должен в себе актуализировать, т. е. понять изучаемую им эпоху, как

момент общечеловеческого развития, и в ней понять само это развитие. Конечно, цель его достижима и в виде ограниченной каким-нибудь моментом исторического процесса монографии и в виде «всеобщей истории»; по существу она должна быть *«всеобщею»* историей. Может быть (и даже наверное), историку еще не раз придется снова обратиться к черной работе. Но он сумеет понять, в каком направлении и в каких размерах надо ему ее проделать, что удовлетворительно сделано уже другими. Не без разбору, не со слепым доверием или необоснованным скепсисом отнесется он к трудам других историков. Он, в отличие от «популяризатора», сумеет взять у них то, что ему нужно, исправить и дополнить их там, где это необходимо. Или он станет писать «всеобщую историю», и она будет *историческим* трудом, *историческим* синтезом. Так и было в прежнее время, когда всякий выдающийся историк заканчивал свои работы «всемирной историей». И нечего бояться, что повторишь сказанное. — Если в тебе есть исторический талант, ты, будучи единственным, неповторимым моментом всеединства, можешь и должен выразить доступный лишь тебе аспект истории человечества, т. е. выразить себя самого. Наоборот, нет более безнадежного и, в высшем смысле, бесполезного предприятия, чем модная нынче всеобщая история, написанная группою «выдающихся» специалистов. Исторический «синтез» всегда индивидуален.

42. Познавая развитие исторического момента (индивидуальности или качествования) в эмпирии, историк, сознательно или бессознательно, исходит из некоторого всевременного и всепространственного субъекта, проявляющего себя в своих обнаружениях, одновременных и последовательных, но временно и пространственно разъединенных. Историк познает момент в качестве всеединого (относительно) субъекта, т. е. познает и его необходимое самораскрытие, его «диалектическую природу». Познать «диалектику» субъекта и значит — познать необходимость обнаружения его именно в этих известных нам фактах и возможность обнаружения его в определенной сфере других. Поэтому, в случае, если развитие момента не завершилось, историческое познание уже содержит в себе некоторое «предвидение» того, в каком направлении может и должно оно завершиться, хотя иногда и очень смутное. Таким смутным предчувствием полны слова Гейне, написанные им в 1842 г.: «У нас в данную минуту царствует полное спокойствие, усталое, сонное, зевающее спокойствие. Все так тихо, как снегом занесено. Зимняя ночь. Слышно только тихое, монотонное падение капель: это проценты, которые безостановочно падают в капитал и заставляют его выступать из берегов. Можно отчетливо слышать, как растет богатство наших богачей. Слышны, между прочим, и тихие

рыдания нищеты; иногда также кажется, что нож точат».[129] Очень редко предчувствия принимают форму точного прогноза (§ 34). Чаще это именно «предчувствия», не предвидения. Они очерчивают довольно широкий круг возможностей. Но в той или иной форме они у историка есть, как бы ни старался он их от себя отогнать. — Любое обнаружение момента уже содержит в себе, в своем стяженном всеединстве, возможность иных его обнаружений. С другой стороны, момент во всех обнаружениях своих выражает индивидуализирующийся и познаваемый в нем высший момент, в этом опять-таки очерчивая сферу своей конкретизации. Но таким путем мы доходим до самого человечества, ибо в отъединенности от него ни одна индивидуальность не может быть эмпирически завершенной.

Нельзя познать эмпирическую завершенность момента (хотя бы дело и шло только о стяженном познании) без познавания его усовершенности. Эмпирически завершенное не что иное, как умаленность совершенного. И познать диалектику и диалектические потенции момента значит — познать то, что может и *должно* бы было в нем быть и чрез него раскрыться, и еще то, что такое его специфическая немощь. По данной в каждой конкретизации момента специфической его немощи определяем мы, в какой мере он осуществляет свое должное или идеальное даже в неизвестных нам случаях.

Допустим, что мы изучаем еще не закончившееся развитие социалистической идеологии. Все моменты этого развития — религиозные по духу своему системы Кампанеллы, Томаса Мора, «утопистов» XIX в., марксистскую теорию, ревизионизм и т. д. — мы рассматриваем в некоторой неразрывности и внутренней связи друг с другом: как обнаружения одной идеи, как раскрытия *одного* идеала. За развитием нами предполагается некоторый обнаруживающий себя в нем субъект, качествованиями которого, а вернее — одним многообразным качествованием и являются социалистические системы. Конечно, мы стремимся установить их взаимную связь, т. е. выяснить в каждом отдельном случае, является ли данное учение только дальнейшим раскрытием предшествующих или вполне «самостоятельно». И мы в состоянии объяснить его «родственность» с другими не иначе, как предполагая у высказавшего его такие же, как у их авторов, основные идеи и приемы мышления, т. е. не иначе, как восходя к общему субъекту развития (ср. § 16). Более тщательное изучение к нему во всяком случае приведет, так как ни одной системы нацело из других не вывести и связью их *всего* сродства их не объяснить, хотя очень часто так называемые «генетические» объяснения затемняют восприятие субъекта развития и вселяют ложную мысль, будто назвав человека по отчеству, мы тем самым сказали и его имя. Совершенно другой вопрос: что это

за субъект развития. — Его нельзя отожествлять с пролетариатом, которого еще и не было на заре социалистической мысли и которому в лучшую пору ее развития социалистическая теория и не снилась. Даже ныне субъект социалистической идеологии больше связан с буржуазиею, чем с пролетариатом, как и сама социалистическая теория представляет собою скорее всего буржуазную попытку разрешения рабочего вопроса, впрочем — не только буржуазную.

Нам не определить социализм в смысле качествования некоторого субъекта из этого субъекта, так как мы его еще не знаем и извне (классовыми и другими подобными признаками) он вообще не определим (ср. § 16). Но мы можем познать единство самой социалистической идеологии (качествования), исходя из ее основной, диалектически живой идеи. Социалистический идеал предполагает восстановление прав обездоленных, отождествляемых с рабочим классом, в области материального бытия. При этом, изначально, по крайней мере, восстановление прав обездоленных, не мыслится как обездоление других. В конце концов, социалистический идеал сводится к идеалу справедливого распределения прав на материальные блага и самих материальных благ, для чего при данных условиях признается необходимым прежде всего восстановление попранных прав пролетариата. Если же присмотреться к социалистическому идеалу внимательнее, окажется, что и ограничение его материальными благами только одна из его индивидуализаций и носит более словесный, чем существенный характер, хотя в диалектическом развитии ограниченной идеи она — неизбежная ее индивидуализация. В религиозном и утопическом социализме за духовными благами признается или первенствующее над материальными благами или равное с ними значение; в «научном» духовные блага считаются производными от материальных, но вовсе не исчезают. Если бы они исчезли, исчезла бы и социалистическая идеология, исчезло бы само бытие.

Таким образом, социалистический идеал является одною из индивидуализаций общественного идеала, предполагающего в свою очередь определенное понимание общества. В культурах нехристианских общество признается преходящею формою эмпирического бытия, которая допускает некоторое усовершение или даже нуждается в таковом, причем и совершенство общества и средства к его усовершенствованию всецело лежат в пределах эмпирии. Пантеизм склоняет к отрицанию в обществе и общественном идеале всякой самоценности; теистическая религиозность определяет общественный идеал Божьим законом, который дан эмпирии, внешен ей и, в конце концов, оказывается эмпирически не обоснованным. Если пантеистическая культура легко мирится с любым состоянием общества и чужда пафосу общественного идеала, если она лишь

вопреки себе, т. е. постольку, поскольку она не является пантеистической, выражается в общественности и стремлении к ней, культура теистическая уходит в общественность и организует ее. Для теистической культуры, которая исходит из признания непереходимой грани между Божественным и эмпирическим, все ведомое и возможное бытие эмпирично. На самом деле признание такой грани ошибочно, и теистическая культура живет Абсолютным, однако она считает Абсолютное только эмпирическим, только относительным. Она неизбежно абсолютирует относительное и целиком в абсолютируемую ею эмпирию уходит. Она строит общественность, познавая ее в категориях относительного бытия, строит идеал общественности, который для нее необходимо лежит или в прошлом или в будущем и неизбежно ограничен. Но именно потому, что и теистическая культура в существе своем исходит из Абсолютного, она не может удовлетвориться ничем относительным. Она или убеждается в неосуществимости идеала или, опознавая непереходимость грани между Божественным и эмпирией для бытия и для знания, провозглашает начало абсолютной относительности, т. е. и в том и в другом случае кончает скепсисом и бессилием.

В христианской культуре, в основе которой лежат идеи теофании, Богочеловечества и искупления, возможны совершенно иное отношение к эмпирии и совершенно иной общественный идеал. Для христианства общественность, как и эмпирическое бытие вообще, не преходящее волнение Абсолютного, не иллюзия и не злой кошмар, но и не бытие, оторванное от Абсолютного и могущее в себе самом найти свое завершение. — Общественное бытие для христианства есть момент абсолютного всеединого Бытия. Как таковой, оно Божественно и отвержению, как в пантеизме или дуализме, не подлежит. Но оно — не совершенное бытие, не полнота всеединства и потому подлежит восполнению и усовершенствованию. Восполнение и усовершенствование его, преображение его, мыслятся в эмпирическом его качестве, однако не путем замены одного эмпирического модуса иным, а путем актуализации и восполнения всех. Преображение эмпирии не что иное, как приближение ее к всеединству, рост теофании. Совершаясь в эмпирическом качествовании, оно вместе с тем есть и абсолютирование эмпирии, обожение ее и выход за ограниченность эмпирии, вознесение всей эмпирии в Богобытие, где она восполняется. Таким образом, христианство признает всякий общественный строй, как некоторое специфическое и в специфичности своей абсолютно ценное выражение истинного, но всякий признает несовершенным и подлежащим усовершенствованию. Наряду с полным признанием эмпирической общественности, в христианстве есть и признание общественного идеала, который, однако,

полагается не в одном из временных моментов эмпирии, не в прошлом, настоящем или будущем, а во всевременном единстве, и не отрицает эмпирии, а ее восполняет во всех ее моментах (ср. §§ 40, 29).

Характерным для западно-европейской христианской культуры является своеобразное понимание ею христианского общественного идеала. Западно-христианская культура склонна к отожествлению ограниченно-эмпирического с эмпирическим вообще. В связи с этим она представляет себе Богобытие и как нечто принципиально иное, чем бытие эмпирическое, и как эмпирического бытия не содержащее. Богобытие для нее не всевременно а вневременно, не всепространственно, а внепространственно, не всеедино, а едино. Как и в теистической культуре, эмпирия замыкается в самой себе, общественный строй понимается в смысле только эмпирического строя, определяемого внешним законом и являющегося *временною* формою бытия и *средством* для достижения сверхэмпирической жизни. Санкция общественности уже не во всеединстве, а в законе. Но данный для эмпирии закон должен быть по качеству эмпирическим (т. е. для Запада — ограниченно-эмпирическим) и в эмпирии осуществимым. Поэтому появляется идеал *эмпирической* общественности, *эмпирически* же построенный. Поскольку христианство ценит настоящее, настоящее идеализируется и признается богоустановленным. Поскольку в христианском идеале содержится идеальная общественность, она понимается в эмпирических категориях и как более точное эмпирическое выражение закона, вполне осуществимое и, в качестве должного, относимое к будущему. В этом круге идей коренятся и аскетическое отрицание общественности, приводящее к бегству от нее в пустыню и монастырь, закрепленное усмотрением в общественном строе дела дьявольского и роднящее западное христианство с пантеизмом и, особенно, дуализмом, и реакционное или крайне-консервативное оправдание существующего, данное в теориях богоустановленной монархии, богоустановленной демократии (Оккам, Марсилий Падуанский,[190] Жозеф де Местр) и богоустановленного деления общества на сословия.

Но сказанным западно-христианская идея не исчерпывается. В ней есть определенная тенденция к полному разрыву между эмпирическим и Божественным. Второе становится недоступным для первого, трансцендентным, в частности — непознаваемым. Западная культура есть культура идеи трансцендентного и потому имманентная. Благодаря этому ограниченно-эмпирическое, как и в теистической культуре, делается самодовлеющим, особенно когда, в силу имманентной диалектики основного тезиса, трансцендентность отожествляется с небытием. Цель эмпирии полагается уже не вне ее, а в ней самой; и на цели, понимаемой эмпирически и относимой

к одному из моментов времени, сосредоточивается весь пафос стремления к Абсолютному, толкуемому, как относительное. Возникает категория позитивного регресса-прогресса. С другой стороны, общество и, следовательно, общественный идеал, при скептическом отношении к Абсолютному и сосредоточении на ограниченной эмпирии, естественно понимаются не из идеи всеединого субъекта, а в себе, в своей ограниченности или разъединенности, т. е. механистически-атомистически. Разъединенность эмпирии абсолютируется (т. е. ложно почитается полнотою бытия), и самоустроение общественной жизни, направленное не к преображению ее, а к воздействию на вещное бытие, необходимо влечет к приоритету материального начала и материальных благ, конституированному абсолютированием разъединенности. Общество представляется ни чем иным, как совокупностью и системою атомов — однородных индивидуумов; принцип систематизирования их определяется с точки зрения функциональной и по связи с материальными коррелятами функционирования. Органическое или, вернее, систематическое строение всего общества выводится не из его природы, а из того внешнего мира, на который оно воздействует и который признается его определяющим. Тем более возможным и легким кажется перераспределение функций между классами и индивидуумами. Осуществление идеала упрощается в идею переворота. Ведь исходным моментом может быть только отъединенный атом, а не единство, уже сведенное к функции множества атомов; идеал неизбежно — идеал отъединенного атома и осуществим лишь путем его, атома, самоутверждения. Но ни система общественных отношений, ни переворот, ни идеальный строй уже не оправдываются Божьим законом, а потому общественный идеал легко утрачивает всякую санкцию. В то же самое время подрывается и сама идея общества — она ничем не оправдана — и на смену социализму приходит анархический индивидуализм.

Общественный идеал появляется в западно-европейской культуре еще во второй, надорганический период ее развития (§ 38). Он выражается в мечте о Граде Божьем на земле, в попытках осуществить христианскую империю или папскую теократию. Но, будучи религиозным идеалом, он, при всей направленности европейского духа на эмпирию и ее устроение, носит консервативный характер и понимается как наилучшее устройство временной жизни в юдоли земных испытаний. Лучшее общество мыслится как улучшение существующего, не как замена его другим. Впрочем, уже в XII веке обнаруживаются чисто-мирские тенденции, религиозно не осмысляемые. В XIII веке, наряду с теоретическим выражением средневекового общественного идеала, появляются первые признаки нового понимания общественности, секуляризации и демократизации идеала. Еще характернее в этом смысле политические теории Воз-

рождения и Реформации, хотя только в XVIII веке достигает расцвета новая теория общества, осмысляющая переход от надорганического периода к органическому, совершившийся в XV—XVII веках. Тогда же исчезает и понимание земной жизни как средства для достижения небесной. Абсолютная, т. е. по основному замыслу западно-христианской культуры «потусторонняя», цель сначала отступает на второй план и бледнеет, заменяясь эмпирическою, потом и совсем отрицается. Пафос стремления к идеалу переносится в эмпирию, сплетаясь с разъединением общества, с борьбою. Справедливый общественный строй начинает рационалистически толковаться как уравнительно-демократический; общественная справедливость — как равенство. Этим дано основание и положено начало собственно социалистическому идеалу, сперва утопическому, религиозному и спиритуалистическому, затем, вместе с дальнейшим разъединением и материализацией жизни, и следовательно со все большим отрывом от Абсолютного, атеистическому и материалистическому. И атеистически-материалистический социализм неизбежно должен индивидуализироваться в двух тенденциях: в прогрессивно-революционной и в «научной», т. е. объясняющей развитие по типу естественно-научных законов. В абсолютировании разъединенности заключается подчинение разъединенному, неисторическому, т. е. природному, бытию и его «законам». Однако обе тенденции должны привести к саморазложению и разочарованию как в них, так и в самом идеале, абсолютная значимость которого стоит в непримиримом противоречии с относительностью эмпирии. Возможна, конечно, попытка нового религиозного осмысления идеала. Но эта попытка в рамках западно-христианской культуры выхода дать не может; более же широкая религиозно-философская концепция, намечающаяся в культуре восточно-христианской или русской, должна быть родственнее ранне-средневековой, хотя от нее и существенно отличной (ср. §§ 3, 18, 20, 21, 34).

43. Раскрываемое нами понимание исторического процесса предполагает, некоторую, по крайней мере, равноценность всех его моментов (§ 9, 10). — Раз в процессе обнаруживает себя всеединый субъект, всякий момент его развития неповторим и абсолютно важен. Одинаково важны все культуры, все эпохи и моменты в развитии данной культуры, данной науки, данной идеи. Можно говорить о недостаточном совершенстве того либо иного момента развития в смысле недостаточной его раскрытости, но это не будет возражением против равноценности его с другими по качеству и основанием для того, чтобы им пренебречь (§ 7).

За последнее время принято противопоставлять современную историческую науку в качестве *генетической* прежней — «прагма-

тической» или «нарративной». И в самом названии и в даваемых ему разъяснениях подчеркивается значение начал процесса, его происхождения, «origines[131]». Но что-либо из двух: или «начало» важно само по себе, вне связи его с «концом» и «серединою», или оно важно как объясняющий дальнейшее развитие источник. Термин законен и, пожалуй, даже ценен, поскольку в нем содержится отказ от ограничения исторического исследования одним, хотя бы и наиболее богатым в раскрытии своем моментом развития, моментом апогея. Он ценен также постольку, поскольку метафорою рождения исключается механистическое истолкование процесса и подчеркивается момент движения. Но с термином «генетическая история» связаны и весьма опасные ассоциации. Зарождение заставляет предполагать нечто зарождающееся. Что же такое зарождается? — Очевидно, не сам процесс развития, непрерывный, не внешний по отношению к своим «origines», а их продолжающий. Зарождается, скажем, субъект развития, и зарождение его не что иное, как первый хронологически из всех известных нам моментов. Но если так, то нет никаких оснований предпочитать первый хронологически момент десятому, двадцатому и т. д.; напротив, есть как будто все основания предпочитать моменты наибольшего раскрытия субъекта. Во всяком случае, не зная как раскрыл себя развивающийся субъект, я ничего не сумею понять в первом моменте его развития. Из того, что у Пушкина была няня Арина Родионовна, рассказывавшая ему русские сказки, не вытекает еще понимания Пушкиным русской стихии. Наоборот, только познав второе, мы поймем значение и смысл детских впечатлений поэта. Без них образ Пушкина менее полн. Но это значит, что всякий момент связан с другими и по-своему необходим: больше ничего. Есть и еще одна опасность в термине «генетический». Его совершенно противоестественным образом сочетают с попытками причинно-следственного объяснения. А в этом случае неизбежно разъединять, атомизировать процесс, т. е. уничтожать само существо исторического метода. Наконец, в применении так называемого генетического истолкования забывают о том, что никогда и нигде мы не наблюдаем самого возникновения: новое всегда появляется из небытия — иначе оно не было бы новым. И вместо того, чтобы осознать этот факт, принимаются описывать «обстановку» рождения, воображая, будто описывают рождающееся (ср. §§ 5, 7, 27).

Всякое генетическое объяснение предполагает уже знание о том, что объясняется, знание, если не апогея, то некоторого расцвета зарождающегося. К этому расцвету или апогею и направлена мысль воспроизводящего развитие историка. Иначе говоря, историк применяет схему прогресса, которая приводит к обесцениванию всех моментов, кроме одного — момента апогея, расцвета, ясного обнару-

жения и т. п. Генетическая история по существу своему есть отрицание генезиса, по крайней мере — его ценности и смысла.

Впрочем, для нас в данной связи существенно не столько то, как историки *осмысляют* свой метод, сколько то, каким методом фактически они пользуются.

Историк изображает ту либо иную эпоху развития, например — эпоху Юстиниана, падение Западной Римской Империи, Революцию или какую-нибудь «сторону» жизни в ту либо иную эпоху, например — школьную жизнь в XIII—XIV в., положение русского крестьянства в половине XIX в. и т. д. В обоих случаях он является историком-*статиком*: старается дать как бы разрез процесса, описать «состояние», а не само развитие или движение во времени. Но рядом с этим он (или другой историк) ставит себе задачею и описание развития, изображая, например, «ход революции». Тогда он историк-*динамик*. Принципиальной разницы между статическим и динамическим пониманием истории нет, и оба одинаково необходимы и естественны. — Всеединый субъект развития осуществляет себя не только в последовательном, но и в одновременном раскрытии своих моментов. И только предвзято-ограниченный подход к истории позволяет не осмыслить этого в теоретическом построении. Если не считать историей и статического описания, придется признать неисторическими многие классические труды, другие же подвергнуть серьезной вивисекции. Однако отсюда не следует, что преобладание в данном исследовании статического или динамического метода неизбежно или что они друг другу противоречат. Они вполне совместимы и объясняются общим понятием развития. И в существе есть только один метод — динамический; статический же применяется (но необходимо применяется) лишь там, где последовательность моментов во времени неуловима, объективно знанию не дана. Неуловимостью, неданностью временного последования (т. е. умаленностью бытия) оправдано применение статического метода (§ 53).

Исторический процесс принято делить на культуры, что, как мы знаем, имеет свои серьезные основания и нисколько не противоречит идее всеобщей истории (§ 17). Точно так же всякую культуру подразделяют на эпохи или периоды. Это с особенною ясностью сказывается в изучении европейской культуры, наиболее разработанной. Здесь почти каноническим стало подразделение ее на раннее средневековье, на позднее средневековье, на возрождение, эпохи реформации, католической реакции, абсолютизма, просвещения, революции и «новейшей истории». С более общей точки зрения, всю западно-европейскую историю противопоставляют «древней», как «среднюю, новую и новейшую». Против такой периодизации часто возражают и, на мой взгляд, не совсем справедливо. Вероятно,

и пресловутый *Христофор Целларий* не считал, что древняя история точно оканчивается в 476 г.[131-а] А с другой стороны, сомнительно, чтобы самый ярый приверженец непрерывности не придавал Французской Революции значения некоторого поворотного пункта. Борьба с традиционной периодизацией истории представляется мне в значительной мере пустословием, не выигрывающим оттого, что обставляется она ученым аппаратом. И тем не менее, несколько уяснить ее нужно.

С точки зрения всеобщей истории, для которой ценно подчеркнуть непрерывность развития, важно отметить хронологическую последовательность культур и поэтому полезно деление исторического процесса на древнюю, среднюю и новую истории. Вполне справедливо, с другой стороны, желание подчеркнуть своеобразие древности, усмотреть в ней свое культурное единство. Но ведь это нисколько приведенной периодизации не мешает. Напротив, стремление наметить в развитии античности те же периоды древней, средней и новой истории нередко грешит смешением двух разных принципов периодизации. Античная культура, подобно всякой, и подобно европейской, имеет свои периоды развития, но периоды развития определяются не хронологическим признаком и характеристика их, применимая к частному историческому процессу, не может без всяких оговорок переноситься на общий. Иначе получается очень легко устанавливаемая, но и очень грубая социологическая схема, только мешающая восприятию действительности.

Вызывает некоторые сомнения и периодизация в пределах европейской культуры. — Девятнадцатый век или, шире, «новейшая» история, раннее и позднее средневековье определяются чисто хронологически, хотя каждый из этих периодов обладает своими, только ему присущими особенностями и известною целостностью. Возрождение, реформация и реакция, абсолютизм, просвещение и революция различаются не столько хронологически (хронологически они частью совпадают и «находят» друг на друга), сколько по содержанию. Таким образом, в самой периодизации европейской культуры мы встречаемся с двумя принципами: хронологически-динамическим и статическим. Это нисколько не опорочивает периодизации. Более того — во всякой периодизации, необходимой для понимания и изображения исторической действительности, неизбежны оба момента.

Изучая культуру в целом или в одном из ее моментов, историк рассматривает ее в движении. Но он не отказывается от характеристики изучаемого в разрезе, от статического рассмотрения. И в самом динамическом методе более или менее ясно всегда обнаруживается и статический. — Процесс развития в целом может быть понят только из его идеи, а идея в диалектической раскрытости

своей, в своей системности не всегда выразима в последовательном становлении своих моментов, заставляя (хотя бы и условно) предполагать одновременное их становление; в актуализованности своей, даже стяженной, она превышает движение. Лишь только историк берет культуру в отношении ее к другим, как она предстает уже перед ним в своей статичности. Ему уже не важно «внутреннее» ее движение, важное при другом к ней подходе. Он пытается уловить иное, высшее движение — переход одной культуры в другую и превышающее время становления в обеих высшей личности, отвлекается от временной последовательности. То же самое происходит при изучении «эпохи» или какого-нибудь из моментов ее.

Изучается ограниченный процесс — развитие духовной мирской культуры в XIV—XVI вв., так называемое Возрождение. Сначала оно познается динамически, и статическое в нем не усматривается; но приходит пора большего осмысления — у Мишлэ и Буркхарда [132] — и появляется «общая характеристика» Ренессанса. Ренессанс определяется из его идеи. И диалектика идеи усматривается уже не столько в хронологической последовательности моментов развития, сколько в их внутреннем взаимоотношении. Динамика сменяется статикою. Но статически познаваемое Возрождение, определенное изнутри диалектикою его идеи, выдвигает новые проблемы. — Как оно возникло из культурного процесса, в котором его еще не было? Как и когда оно зародилось? — Историк начинает искать Возрождение в прошлом. Но благодаря этому прошлое берется только по связи его с Возрождением, т. е. обедняется: в прошлом оставляется без внимания все, что не связано с Ренессансом, а все связанное с ним оказывается Ренессансом в малой степени. Таким образом мы приходим к схеме прогресса, хотя прогресса и условного. Условен же он в двояком смысле. Во-первых, более или менее чуткий историк знает, что Возрождение только один из моментов эпохи, в которой есть и «реформация», и «католическая реакция», и «абсолютизм»; знает, что, если Возрождение превосходит прошлое раскрытием своего, специфически-ренессансного качества, прошлое может превосходить его в другом отношении. Во-вторых, историк знает, что даже в специфически-ренессансном прошлом есть нечто свое, не повторенное в эпоху ренессансного расцвета. Но в *данном*, изучаемом качествовании ренессансное прошлое «меньше» того ренессансного, к которому оно относится, и мыслимо только ранее его. Совершенно ясно, что перед нами *оценочное построение* развития Ренессанса и что оценка связана с познанием внутренней, не хронологической связи моментов и в то же самое время хронологическую последовательность их объясняет. Оценочное построение, будучи развернутым во времени, дает схему прогресса. Про-

должая изучать Ренессанс далее, в XVI—XVII вв., мы точно так же обнаружим умаление его, т. е. применим схему регресса.

Схема прогресса-регресса — схема, выражающаяся во временном становлении. Но связана она со статическим пониманием развития. Естественно, что она выступает и в том случае, когда историческая действительность познается чисто-статически. — Историк постигает культурное состояние эпохи как нечто целое, как единое, выражаемое во многих моментах. Он воспроизводит историческое всеединство изучаемого им момента в виде системы диалектически сопряженных его индивидуализаций. И в системе он неизбежно устанавливает между индивидуализациями некоторое иерархическое соотношение. Одни из них он признает полнее и лучше выражающими момент, другие — выражающими его беднее и хуже. Он может и остановиться на таком понимании (статическом); может двинуться далее — в сторону динамического понимания.

Применение в динамическом познании развития схемы прогресса-регресса обосновывается оценкою моментов в статическом познании того же развития. Можно допустить, что всякая система условна в выборе главного ее момента, что все моменты ее равноценны и, следовательно, она может быть заменена неопределенно большим, если не бесконечным количеством других систем. Тогда условною будет и всякая схема прогресса или регресса и, пользуясь ею, мы всегда должны признавать ее неизбежною фикцией. Но можно допустить, что в каждом моменте есть объективно-преимущественные индивидуализации и что мыслимо общеобязательное систематическое его понимание и построение. В этом случае, возможен объективно-обязательный переход к динамическому пониманию, возможна некоторая объективная схема если не прогресса, то движения, некоторый «закон» или схема развития. Мы уже предвосхитили второе решение проблемы (§§ 37, 38), не выяснив до конца всех трудностей. Трудности же сводятся к незбежному обесцененю, обезличиванию всех моментов, кроме главного, т. е. к опасности для самой теории всеединства.

44. Анализ всякого исторического построения легко вскрывает лежащую в основе его схему прогресса или регресса. Без труда обнаруживаются также и оценочный характер схемы и условность оценки. Для историка революции, сосредоточившего внимание на ее политической стороне, апогей ее не совпадает с тем моментом, который является апогеем для историка ее социальной или культурной стороны. Историк, высоко оценивающий развитие индивидуума и ставящий ниже индивидуума государственное и национальное бытие, естественно признает эпоху Ренессанса прогрессом по сравнению с XII—XIII веками Но историк, ценящий национально-го-

сударственное бытие Италии, видит в разъединяющем ее индивидуализме Ренессанса не прогресс, а регресс. Равным образом, если я считаю индивидуализм Возрождения злым и греховным отрывом человека от Божества, я признаю эту эпоху не началом возрождения, а началом вырождения человечества.

Схема прогресса обусловлена оценкою разных моментов развивающегося субъекта. Мы знаем (§ 37), что моменты различествуют по качеству и по степени близости их к идеалу, а близость к идеалу может быть охарактеризована как степень интенсивности или степень формального подобия всеединству. Расценка моментов по качеству и по формальному признаку предполагает некоторые абсолютные критерии, современной научной «мыслью» признаваемые «субъективными». В поисках объективности историография (и социология) обращаются к интенсивности, но умаляют интенсивность в количественность, к которой применимы понятия «меньше» и «больше», а в идеале — даже измерение. Пока исследование сосредоточено в границах одного качествования, дело идет сравнительно легко, и трудности, хотя и существуют, все же себя не обнаруживают. Кажется бесспорным: аграрные меры Учредительного Собрания, улучшая положение крестьян по сравнению с прошлым, менее целесообразны и хуже, чем меры, проведенные Конвентом и т. д.[133] Нужен более внимательный, более глубокий и широкий анализ, чтобы в законодательстве Конвента по аграрному вопросу усмотреть наряду с прогрессом и некоторый регресс. Но лишь только мы переходим к сопоставлению различных качествований, твердая почва уходит из-под наших ног. Что важнее: политическое или социальное? Для ответа на этот вопрос необходимо подняться к единству социального и политического качествований и в нем найти критерий их относительной оценки. Само по себе единство двух качествований такого критерия не даст. И если мы хотим его найти, нам надо или обратиться к находящимся в самом единстве абсолютным нормам, предполагая, что они в нем действительно находятся, или прибегнуть к какой-нибудь внешней скале, допуская, конечно, что применение ее правомерно.

Если установлено, что есть Бог, внешний миру, но давший этому миру законы, повелевший предпочитать духовные потребности душевным и телесным, — Божьи законы и явятся критерием для сравнительной оценки всего относительного по качеству. Тогда мы в состоянии будем сказать, приближается ли к абсолютно-установленным нормам человечество или от них удаляется, какое качествование, какая индивидуальность лучше. Надо только заметить, что «Божьи законы» должны быть уяснены с исчерпывающею полнотою, предусматривать все конкретные случаи. Чтобы служить основанием для оценки и построения исторической действитель-

ности, система абсолютных норм должна быть конкретным всеединством, идеальным всеединым миром. А сверх того применение подобной системы требует веры в трансцендентного Бога и становится невозможным вместе с необходимым ее исчезновением, неизбежным потому, что в трансцендентное нельзя даже верить.

Как же без веры в Бога произвести сравнительную оценку моментов эмпирии, к чему неослабно влечет первичная, хотя и смутная интуиция? — Допуская единство всех сопоставляемых моментов, историография понимает это единство как отвлеченное общее и «повторяющееся» в качестве такового во всех моментах. Качественное своеобразие каждого из них отбрасывается; остается различие по интенсивности, отожествляемой с количественностью и относимой к внешнему, количественно-измеримому, т. е. пространственно-материальному миру. — Ближе всего к материальному бытию историческое в том, что оно связано с природою, с материей и пространством. Поэтому вполне понятно, что в основу построения должно положить элементарнейшие, животные потребности человека. Таким образом, попытка обосновать применение схемы прогресса-регресса к исторической действительности приводит, вне теории всеединства, к материалистическому пониманию истории. Исторический материализм, полагающий в основу исторической действительности хозяйство, т. е. связь человечества с природою, является самою законченною попыткою последовательно обосновать применение к истории схемы прогресса-регресса, понимаемой как схема количественного нарастания или накопления. Но в более или менее неясной форме понятие накопления, и накопления количественного, лежит в основе всякого истолкования исторического развития как прогрессивного.

Однако из применения схемы прогресса-регресса не вытекает еще характерного для историографии XIX—XX вв. *идеала прогресса.* — A priori одинаково возможно, что наибольшее количественно лежит не в конце, а в середине или в начале исторического процесса. Стоит только помнить, что всякое накопление сопровождается и растратою и что память, особенно в материально-пространственном понимании ее как пустого мешка, не обладает неограниченной вместимостью: принимая в себя новое, растеривает старое. Античность тоже прилагала к историческому развитию схему прогресса-регресса. Но это применение приводило к идеалу «золотого века», лежащего в начале исторического бытия и безвозвратно удалившегося. Чуждая пафосу преображения эмпирии, античность видела в истории человечества регресс, падение. И подобный же взгляд характерен для христианства, поскольку оно живет концепцией начинающего историю райского бытия и не занято эмпирией. Отголоском этого взгляда являются философско-религиозные теории пер-

вично-совершенного состояния (в немецком идеализме) или, как повелось говорить за последнее время, «теономной»[134] культуры. Наконец, тот же взгляд всплывает перед нами в эпохи кризисов культуры. Он слышится в жалобах на ухудшение жизни, в уверениях, что при дедах жилось лучше, в теориях упадка культур, неизбежного их умирания и пессимистических прогнозах. Собственно говоря, и теория «гибели Европы», развитая Шпенглером, не что иное, как один из видов «теории золотого века».

Теория регресса или золотого века психологически связана с отрицательным отношением к современности и эмпирии вообще, с пассивным их неприятием и отсутствием эмпирически выразимого идеала. Напротив, самосознанию культуры в эпоху ее расцвета соответствует склонность, если и не отожествлять идеал с современностью, то, по крайней мере, видеть в современности начало идеального состояния. Такой психологией и идеологией отличаются эпохи Ренессанса и Просвещения, эпоха раннего христианства с его ожиданием немедленного наступления Царства Божьего на земле. В области религиозных чаяний указываемая идеология принимает характер хилиазма,[135] преодоленного христианством только в III веке. Существенно отличается от этого применения схемы накопления к истории идеал прогресса, типичный для европейской культуры нового времени, идеал, еще не характерный для XVI-XVIII вв., но уже высказанный на заре XIX в. *Кондорсэ*[136] и с самого начала связавший себя с социалистической мыслью (ср. § 42). — Прогресс не отожествляется с современным состоянием и современность не признается началом идеального бытия. Идеальное состояние или переносится в неопределенно далекое будущее, вызывая ослабление эсхатологизма, или мыслится как непрерывно становящееся, т. е. подменяется идеалом дурной бесконечности совершенствования.

Все три намеченные приложения схемы прогресса к историческому развитию отличаются тем, что идеальная полнота бытия полагается ими в одном из моментов времени, т. е. признается вполне эмпирическою. Не представляет исключения и идеал бесконечного прогресса, так как бесконечность только утверждается в формуле, само же идеальное состояние невольно мыслится эмпирически-ограниченно: потенциальная бесконечность приближения к идеалу сочетается с неопознаваемым релятивированием идеи бесконечности актуальной. В неизбежном релативировании идеала — основной порок всех трех концепций, в разной степени в каждой из них очевидный. Он настолько очевиден во второй, пытающейся отожествить идеальное состояние с настоящим, что она в чистом виде и не выражается: настоящее признается началом идеального состояния. Нельзя отрицать несомненную недостаточность эмпирии. Но когда идеал переносится в отдаленное прошлое, голос эмпи-

рически-ограниченного бытия замолкает. Идеал кажется возможным на границе эмпирии, где смешиваются относительное и абсолютное. Религиозная мысль откровенно останавливается на земном рае; позитивная пытается открыть Атлантиду, которая при первой же конкретизации ее неожиданно оказывается таким же эмпирически-ограниченным бытием, как и известное нам. Стремление примирить науку с религией приводит к построению первичной «теономной культуры», познаваемой лишь «мифологически». Но во всех трех случаях идеальное состояние понимается как превышающее эмпирию и в то же время *эмпирически* ее начинающее. Этим идеал уже релативирован, ибо иначе нет оснований помещать его в *начале* временного процесса.

Те же черты свойственны и перенесению идеала в будущее. В категориях теистической религиозности идеальное состояние мыслится как тысячелетнее царство, в эмпирических качествованиях теряя абсолютное содержание. Близко к концепции тысячелетнего земного царства стоят магометанские и вульгарно-христианские представления о рае. При этом надо помнить: поскольку христианство есть религия Боговоплощения и, следовательно, усовершения, а не отмены эмпирического бытия, оно не может в построении идеального состояния забыть об эмпирии. Христианская концепция идеала должна быть или хилиастической или теорией конкретного всеединства. В современной европейской культуре идеал переносится в будущее, но, в принципе, конструируется позитивно — как эмпирический. Тем не менее, постольку, поскольку он является идеалом, в нем выступают сверхэмпирические черты. — Верующие в прогресс, в частности, идеологи социализма, *забывают*, что временно и пространственно ограниченное идеальное бытие не может считаться идеальным. Оно — для немногих: для избранной части человечества, для «избранного народа». Оно не объемлет ни прошлого ни настоящего. И нет ни малейшего основания предпочитать эмпирическое будущее эмпирическому настоящему, жертвовать благом ныне живущих во имя еще не родившихся и нам неизвестных. Это совершенно очевидное соображение не приходит в голову идеологам прогресса или не производит на них впечатления лишь потому, что в обольщающем их идеальном состоянии их увлекают и сверхэмпирические его черты. Некоторых они приводят к фантастическим надеждам на бессмертие будущих людей, на магическое воскрешение мертвых. Более трезвые «умы» надеются на возможность неопределенно удлинять жизнь, на естественно возникающее желание умирать и безболезненную старость. Чего не достигнет «наука»! Но и в самих позитивных построениях проскальзывают совсем не позитивные гипотезы о прыжке из царства необходимости в царство свободы, который и оказывается настоящим «salto mortale» для позитивной теории прогресса.

Истинный мотив теории прогресса (и регресса), объясняющий неизбежность ее во всех исторических построениях, лишь в том, что историческая действительность не существует и не познаваема вне отношения ее к идеалу или усовершенности. А усовершенность истории (и не отделимое от усовершенности иначе, как логически, усовершающее, т. е. Абсолютное), является, с одной стороны, источником, с другой — целью исторического бытия. Усовершенное состояние человечества и каждой из индивидуализаций его, будучи для эмпирии целью и заданием, позволяет познавать смысл самой эмпирии, возможное и должное ее развитие. В Абсолютном и в усовершенном дана абсолютная ценность, дан абсолютный критерий, на основе которого можно, без впадения в субъективизм и релативизм, оценивать все относительное.

В корне ошибочно мнение, будто историк не оценивает фактов и будто он может их не оценивать. Можно ли что-нибудь познавать без «любви» к познаваемому? Познание всегда есть любовь, а любовь, «Оγ !πη», «dilectio», всегда — предпочтение, выбор и оценка.[137] Если запретить историку оценивать, он перестанет познавать. Но отсюда вовсе не следует, что всякая оценка субъективна и относительна (т. е. — относительна в пределах относительности). Конечно, не мало историков, которые объясняют выбор своих тем субъективными своими склонностями или своим произволом. Но субъективная склонность как некоторый момент всеединства, во всеединстве нужна и обладает абсолютною ценностью. Утверждая свою склонность, как свой произвол, историк ошибается лишь в том случае, если отвергает ценность иных «склонностей»; признавая ее чисто «субъективной», он ошибается в том, что считает ее свойственной только ограниченному своему я, а не укорененною в Абсолютном. Так называемая «субъективность» лишь периферия, индивидуализация оценки, и даже не индивидуализация, а ограниченность индивидуализации: существо всякой оценки в Абсолютном. И абсолютная ценность, абсолютный критерий не существует без индивидуализаций. Конечно, Моммзен [138] «субъективен» в оценке Юлия Цезаря или Цицерона. Но надо ничего не понимать в истории, чтобы не видеть в характеристиках Моммзена нового и абсолютно-истинного.

Предлагают спасти «объективность» истории, т. е. водворить в ней покой кладбища, посредством весьма хитроумной меры: с помощью замены «оценки» «отнесением к ценности». Но ведь сами-то «ценности», хотя бы и абсолютные, оцениваются. Почему-нибудь они да признаются нами «ценными» и «ценностями». Мы можем признать их ценными лишь в том случае, если сами выше их и делаем их ценными или если они, будучи выше нас, в то же время и сами мы, а потому сами в себе и в нас себя утверждают. Они —

неоспоримо, абсолютно ценны потому, что являются самооценкою Абсолютного в Нем самом и во всякой Его теофании, т. е. и в нас. Они существуют во мне и в качестве меня самого оценивающего, т. е. вернее, я существую в них со всеми моими *конкретными* оценками. И если я существую, не могут не существовать они, меня содержащие и превышающие. Говорят, будто «ценность» есть то, к чему я «отношу» данное изучаемое мною явление. Но если «ценность» — мое построение, она ни на какое абсолютное значение притязать не может и «labor meus frustra est»[139], как говорили в Средние века. Если «ценность» абсолютно отделена от эмпирического, к ней «относимого», — а она отделена от него, раз она не обладает, по крайней мере, тою же степенью бытия (на самом деле, большею), раз она трансцендентна или трансцендентальна — она не может быть в эмпирии ведома. Тогда — даже при допущении какой-то ведомости ее мне — непонятно, почему я отношу к ней именно это эмпирическое. Почему, в самом деле, относить к «философской истине» Риккерта и не относить крокодила? Чувствуя это, более осторожные риккертианцы, склонны (на мой взгляд, несколько поспешно) отказаться от самого термина «ценность», говорят об «укорененности» явления в ценности. Но что это за укорененность? — Хвостик явления в ценности, а голова наружу? — Если голова не отрезана от хвостика ножом трансцендентального метода, я от нее до хвостика доберусь. Но тогда окажется, что «ценность» есть конкретно-всеединая ценность, содержащая некоторым образом в себе и все ею оцениваемое и мое оценивание или «отнесение» к ней познаваемого мною.

Когда ценностями называются такие исторические моменты как религия, право, государство и т. п., не сразу ясно, что в «отнесении» к ним заключается и оценка. Это происходит оттого, что указанные моменты берутся в отвлеченной форме, и оттого, что изучаемое и относимое к ним явление познается недостаточно. — Два историка изучают большевицкое движение в России, «пытаются» объективно познать большевицкую революцию. Оба «относят» ее к некоторой «ценности», скажем, к бытию и благу России, как к чему-то, в свою очередь, ценному чрез отношение к ценностям абсолютным. Один из них оценивает большевизм отрицательно, другой положительно. Конечно, сама оценка есть некоторый *положительный* факт, независимо от того, как большевизм оценивается. Но оценки расходятся. Следует ли отсюда, что обе они или хоть одна из них ошибочны и надо ли признать их «субъективными»? Не обращают ли оба историка внимания на разные стороны большевизма? Первый, оценивающий его отрицательно, видит в нем апофеоз рационалистической ограниченности, элементарность и геометризм мышления, насилие и многое другое. Другой, не отрицая всего, осуж-

даемого первым, усматривает в движении волю ко благу обездоленных, даже ко благу общечеловеческому, смелость, сильное чувство государственности, отсутствие которого привело Россию на край гибели и т. п. Оба историка правы, а если и спорят друг с другом, так только в силу ограниченности каждого из них. Они ставят вопрос в общей форме: хорош или плох большевизм, нужно ли его одобрять или порицать, причем каждый видит только свое. А между тем в большевизме есть и тупой насильнический рационализм, объективно и абсолютно подлежащий отрицанию (осуждению), и морально-религиозный пафос, и воля к государственности, столь же объективно и абсолютно положительные. Может быть, что второй историк не прав, что, например, никакого морального пафоса в большевизме нет. Но тогда он ошибается, объективно, и его ошибка исправима. Если первый историк опровергнет или иначе истолкует приводимые вторым факты, второй *должен* будет с ним согласиться и признать свое прежнее мнение некоторого рода галлюцинацией. Но, раз государственность ценна, как одна из конкретизаций абсолютной ценности, и первый не сможет не согласиться со вторым, если вынужден будет признать усмотренное вторым как объективную реальность. Никакого места для субъективных различий не остается. Нормальный человек не может положительно оценивать насилие и тупость, отрицательно — моральный пафос. Ненормальный же человек не может правильно познать историческую действительность. Правда, мыслимо, что анархист изучает развитие государственности, а убежденный государственник — эпоху «Временного Правительства». Но, во-первых, они с разной стороны подходят к государственности и, по-своему, оба правы, дополняя один другого; а во-вторых, они не могут столковаться в вопросе о значении и ценности государственности лишь по недоразумению. Если государство действительно ценно, оба *могут* это понять, как оба же могут усмотреть и отрицательные его стороны. Более того. — Отрицая принцип государственности на словах, подчеркивая насилие и другие отрицательные ее черты, анархисты по существу государственности вовсе не отрицают. Ведь они знают, что государственность удовлетворяет, хотя и плохо, некоторым неизбывным потребностям человека, и думают о том, какими иными средствами можно удовлетворить их лучше, т. е. какою иною формою государственности же заменить эту, им ненавистную форму.

Сейчас едва ли кто-нибудь способен «sine ira et studio»[140] изучать большевизм, но большинство историков совершенно хладнокровно изучают революцию в Египте или завоевание Чингисханом Китая. Преимущество тут не на стороне бесстрастных историков. — Они бесстрастны потому, что плохо знают изучаемое имя, недостаточно «вжились» в прошлое, потому что равнодушны к

страданиям давно умерших людей, т. е. их с достаточной полнотой не воспринимают. Кажется, Моммзен был хорошим историком, а он не воздерживался от очень яркой и эмоциональной оценки прошлого. Не равнодушны к описываемому ими Мишлэ, Тэн, Ранке,[141] Ключевский. Чем полнее познает историк прошлое, тем более он «живет» в нем, а жить «sine ira et studio» нельзя. Трейчке[142] был прав: кто пишет историю, тот должен писать ее «cum ira et studio».[143] И ни к чему указывать на партийные пристрастия. Они не оценочные суждения, а просто ограниченность и узость восприятия. Некий историк-чудак считает теорию Коперника заблуждением и предпочитает ей теорию Птолемея. Он не только по-иному оценивает ее, чем мы, но и относит ее к иной ценности. Само развитие ее он изображает с другой стороны, в другом аспекте, и в существе своей мысли прав. — Он не согласен с Коперником потому, что Коперник, уничтожая геоцентризм, уничтожает и антропоцентризм, т. е. вселенское значение Христа. Таковы, на самом деле, и были мотивы противников Коперника и выводы, сделанные из его теории. Внеся поправку в астрономическое учение, Коперник и его последователи не потрудились согласовать эту поправку с мировоззрением, которое породило систему Птолемея и обладает абсолютным значением. Его, христианское мировоззрение, и защищает наш чудак. Он ошибается, не желая признавать факты или легкомысленно ссылаясь на теорию относительности, но он не ошибается, отказываясь согласиться с выводами из теории Коперника. Он ошибается не меньше тех, которые, следуя за Коперником, отбрасывают все то ценное, что искони связано было с системою Птолемея.

На это можно возразить указанием на неправомерное расширение проблемы. — Речь идет, скажут нам, о сопоставлении самих астрономических теорий, не о сопоставлении миросозерцаний. — Но в истории нельзя рассматривать что-либо как отвлеченную формулу. Всеединая истина в отвлеченной формуле выразима лишь приблизительно. Во всяком, самом ошибочном искании истины есть некоторый ее момент, нечто усматриваемое именно ошибающимся и только им. Верующий христианин *увидит* в появлении Христа на земле, в истории церкви, в революции и социализме совсем иное, чем то, что видят в них атеист и социалист, как и обратно. В связи с этим иначе поймет он взаимоотношение религии и науки, церкви и государства. Для него религия — абсолютная ценность, для атеиста — производная. И атеисту не понять творческого значения религиозного подъема. Скептик, вроде Ренана,[144] признает, пожалуй, чудеса, но объяснит их истерией. Но чудо как явление историческое, совсем не есть чудо как явление реальное и религиозное. Люди, исцеленные Христом и уверовавшие в Него,

должны быть отнесены к совсем разным «ценностям» и, *следовательно*, по-разному оценены и поняты в зависимости от того, как понимает историк Христа и Его чудеса. Если историк может быть объективным, то никак не путем уничтожающего историю изъятия из нее «субъективных оценок», а только путем восхождения над ними. Объективность историка покоится на том, что объективное бытие, истина и ценность — всеединство, ограниченное и только по ограниченности своей недостаточно сущее, истинное и ценное во всем своем обнаружении.

45. Как бы ни определять идеал прогресса, подробнее анализированный мною в другой связи и в другом месте *, он всегда содержит в себе момент оценки и притом оценки этической. Далее, идеал этот мыслится как осуществимый и даже как осуществляющийся независимо от желания или нежелания отдельных личностей. Идеал прогресса есть должное, желаемое и неизбежное. В этом отношении он определяется теми же чертами, что и усовершенное всеединство, с существенными, впрочем, от него отличиями. — Усовершенное всеединство, содержа в себе всю эмпирию, вместе с тем и возвышается над нею, неограниченное в своих всепространственности и всевременности. Идеал прогресса ограничен эмпирией, мыслится как осуществляющийся в ней и только в ней (ср. § 44 о неопознаваемом его содержании), и потому ограничен эмпирически. В этом его третий отличительный признак.

Сочетание должного с действительностью не является непреодолимою апорией. Высшая действительность и есть должное для действительности, которая подъемлется к ней и ею становится, будучи в то же самое время ею самою, вернее — моментом ее. Это вытекает из понимания высшей действительности как усовершенной, а, следовательно, и усовершающейся. Равным образом и неизбежность усовершения действительности относительной не стоит ни в каком противоречии с тем, что относительная действительность *свободно* движется к своей усовершенности. В понятиях абсолютного Бытия, отношение Его к своей теофании (к твари), свободной косности человека и искупления ее актом абсолютного Бытия разрешаются все стоящие перед нами затруднения. Они непреодолимы в иных категориях. Поэтому, поскольку в теориях прогресса идеальное состояние мыслится как эмпирически-ограниченное, т. е. поскольку оно не всеединство и я в нем не нахожусь, свободное и должное стремление мое к нему не может согласоваться с неизбежностью его наступления. Поскольку оно не признается абсолютным бытием (всецело обоженным и отдавшим себя Богу или «восста-

* См. «Диалоги». Берлин, 1923 г. П. *О прогрессе и социализме.*

новившим» Бога), оно не может быть действительностью, но должно оставаться абсолютным заданием, само существование которого и стремление к которому непонятны и необъяснимы. И связь его со мною навсегда останется загадкою без теорий причастия и теофании; или же, вместе с исчезновением абсолютности, исчезнет и абсолютность долга. Идеальное состояние в теории прогресса ограничено эмпирией и эмпирически-ограниченно. Оно не может *быть* абсолютным, но только *притязает* на абсолютное значение; только *притязает* на этичность; не является этичным; не может сразу быть и осуществляемым свободно и осуществляющимся необходимо. Став эмпирически-ограниченным, идеал противостоит прочим моментам эмпирии и вместе с ними попадает в дурную ее бесконечность. Но, погибнув под ударами критики, он в новой форме иррационально появляется опять. Это и выражается в попытках признать эмпирический прогресс бесконечным.

Бесконечный эмпирический прогресс может заключаться лишь в том, что развитие человечества дает бесконечный ряд моментов подъема, из которых последующие ценнее предыдущих. При этом, конечно, существенна лишь общая тенденция движения, и вполне допустимо, что моменты подъема не примыкают друг к другу, а разъединены моментами большего или меньшего упадка. Проблема получила бы сравнительно простое, хотя все же не удовлетворяющее разрешение, если бы можно было признать всякий последующий момент содержащим в себе все предыдущие. Как мы уже знаем (§ 37), этого утверждать нельзя: наряду со становлением нового идет погибание старого. Признавая погибание (а не признать его она не может), теория прогресса должна остановиться перед уже выясненными нами трудностями. Она не может сравнивать и оценивать моменты по качеству, так как отказалась от абсолютного критерия, абсолютирование же современных теоретику критериев, очевидно, к цели не приведет. Нельзя ручаться, что современный критерий в дальнейшем развитии не будет заменен другим, его исключающим. Так даже, наверно, должно случаться, раз прогресс бесконечен. Допустить существование неизменного, хотя и бесконечно индивидуализирующегося критерия тоже нельзя, ибо это равнозначно признанию абсолютной ценности, что теорией отрицается, по крайней мере, должно отрицаться. К тому же, вывести из затруднений может лишь идеал всеединый, но никак не отвлеченно-общий, в отрицании которого теоретики прогресса правы. С другой стороны, теория прогресса не может сравнивать моменты и по интенсивности, даже при сведении интенсивности на количество. Поскольку она движется по этому пути и вполне последовательно приходит к теории материалистического социализма, она попадает в тупик. В нем она или погибает или пытается спасти себя по-

средством чисто метафизических построений, т. е. отказываясь от основных своих предпосылок, а вернее — смутно осознавая подлинное свое содержание.

Теория прогресса конструирует идеальное состояние человечества как подлежащее осуществлению, т. е. этически заданное и должное, как неизбежно осуществляющееся и в то же самое время бесконечно удаленное. Конструирует она, исходя из «некоторых» ценностей, постигаемых в момент конструирования, но бессознательно в большей или меньшей степени признаваемых абсолютными. И для теории прогресса характерно, что она не опознает до конца предполагаемого ею Абсолютного, считая и называя его относительным. Если бы она опознала его, оно бы разрушило теорию прогресса, как нелепую попытку втиснуть Абсолютное в ограниченное пространственно и временно место. Теоретики прогресса боятся «всякой субъективности» (даже и тогда, когда принадлежат к так называемой «субъективной» школе).[145] Подобно древнему Сизифу, они пытаются «объективно» определить идеал. Отсюда такие «формулы прогресса», как «рост дифференциации при сохранении единства». Однако вытравить «субъективное» не удается: им (т. е., конечно, не «субъективным» в обычном смысле слова, а абсолютным, почитаемым за субъективное на том основании, что оно индивидуализируется в субъектах) живет теория. И сейчас приведенная формула, при ближайшем же рассмотрении, быстро обнаруживает «субъективистическую» свою природу. Ведь *стремление* к гармонической дифференциации возможно лишь потому, что она воспринимается как должное и желанное, положительно оценивается. А кроме того она и не покрывает идеала. В идеале предполагается бессмертие всего ценного, что существует сейчас, возможная полнота бытия, предельная его напряженность, предельное разнообразие потребностей, при наибольшей их удовлетворимости, полнота благ и блаженства. Эти черты из идеала не устранимы; и они-то и позволяют предпочесть всем прочим «формулам» самое простое и краткое определение: идеал прогресса заключается в наибольшем благе наибольшего количества людей. Но предпочесть не значит — принять; и не трудно выяснить, что данное определение по существу выражает не идеал, а компромисс между идеалом и печальной действительностью. При допущении же бесконечности прогресса, оно превращается в фикцию, так как от «блага» остается только название, «имя», которому в отрицающем абсолютное и потому номиналистическом мировоззрении не соответствует ничего.

Но допустим, что теоретикам прогресса каким-то неизвестным образом удалось построить идеальное состояние. Поскольку они строили, исходя из современности, из данного момента, поскольку

их построение в широком смысле слова субъективно, следует ожидать, что современность-то, во всяком случае, окажется лучшею, чем прошлое и что прогрессивность движения к ней отвергнуть не удастся. Тем поразительнее факт недоказуемости прогресса в прошлом.

46. Какую бы сторону развития мы ни брали, во всякой легко показать *недоказуемость прогресса*. В одних отношениях прогресс как будто есть; зато в других несомненен регресс. Появляются новые науки, т. е. дифференцируется наука прошлого и вместе с тем исчезает единство знания, которое и мы не можем не оценивать положительно. Происходит накопление знаний, но они становятся разрозненными и отдельным человеком не объемлемыми. Появляются специалисты, исчезает человек энциклопедической культуры. Мы смеемся над алхимией и... не замечаем, что современная химия только за последние годы подошла к некоторым проблемам алхимии, а современная медицина мечтает, если не об эликсире юности, то об операции омоложения. Мы уличаем Аристотеля в наивной якобы дедукции тяжести из родовых свойств тела, а не видим, что сами хотим вывести ее из отношения, в котором нет относящихся друг к другу реальностей, и даже не задумываемся над тем, что именно Аристотель объясняет.

Усложняется социальная жизнь, — теряется ее единство, и борьба классов заступает место гармонически согласованной деятельности. Дифференцируется производство... за счет превращения в узких специалистов, за счет умственного и нравственного отупения его участников. Растет техника — падает искусство. Да растет ли даже сама техника и есть ли у нас право гордиться техническим прогрессом XIX века? — Техника не что иное, как власть человека над природой, над мертвой материей. Эта власть увеличивается. Однако производство машин, уход за ними отнимают время и силы у тысячей индивидуумов, низводя их в элементарном, отупляющем труде до состояния, близкого состоянию неразумного животного. — Организуемая человеком материя (а это и есть машина) его порабощает, т. е. росту власти человека над материей-природой соответствует рост власти материи-машины над человеком (§ 22).

Если мы не отрываем насильственно одного из проявлений жизни от ее целого, говорить о прогрессе, который будто бы совершался до сих пор, нет ни малейшего основания. Но ведь всякое проявление жизни и само многообразно. Взяв какую угодно сторону развития (науку, отдельную дисциплину, отдельную теорию), мы и к ней можем подойти с той же самой точки зрения. И в ней мы также обнаружим наряду с появлением новых ценностей исчезновение старых. Это совсем не новый метод. Это только систе-

матизация и осмысление того, что мы наблюдаем в действительности. А в ней мы наблюдаем не только прославление современности, откровенное или прикрытое фиговым листочком идеала прогресса. Мы видим, что о многом люди вспоминают с сожалением, многое находят лучшим в эпоху своих отцов и дедов. Руссоизм, толстовство вовсе не случайные явления: они выражают нечто весьма распространенное и весьма свойственное людям. И во всяком консерватизме, во всяком реакционном течении есть свое здоровое зерно.

Почему же теоретик прогресса не в силах опровергнуть приведенные возражения? — Ведь идеал прогресса «субъективен», ведь он — построение данной эпохи, а она, конечно, лучше и полнее должна выражать себя в сёбе самой, чем выражают ее другие эпохи. Очевидно, идеал, построенный данною эпохою, шире, чем его формулировки. В приведенных нами фактах всякий теоретик прогресса усматривает нечто и для него ценное. Оказывается, он не сумел выразить свой идеал и должен, после беседы с нами, включить в свою формулу и ценности прошлого. Но тогда его формула уже перестает быть формулою прогресса. — Его идеал — историческое понятие и потому выше времени и пространства, т. е. выше *момента* эмпирии. Если же принять во внимание еще и заключенный в идеале прогресса момент оценки, момент должного, позволяющий оценивать и прошлое и настоящее и будущее, придется признать идеал прогресса превышающим эмпирию в целом. Тогда едва ли правильно считать идеал «субъективным»: «субъективны» лишь ограниченность и неполнота его формулировок. Недаром же мы в состоянии друг с другом столковаться о ценном, сойтись в наших оценках и настоящего и прошлого. Впрочем, нам оказала содействие и сама наша эпоха. — Она разъединила всеединство, отъединила (абстрагировала) Абсолютное от эмпирического и неизбежно приводит к сознанию неабсолютности неправомерно абсолютируемой ограниченности всего конкретного.

Если прогресс недоказуем в применении к прошлому, подрывается надежда на доказуемость его в будущем. Но пускай прогресс в прошлом будет вполне доказанным фактом. Этим еще не доказано, что предстоящее развитие прогрессивно. Можно ли с уверенностью сказать, что наш идеал осуществится, раз мы не в силах доказать, что не произойдет какой-нибудь неожиданной катастрофы? Но допустим, что катастрофы не произойдет. — Чем мы докажем, что идеал наш осуществится? До сих пор идеалы менялись. Почему же наши потомки будут отличаться несвойственным нам пиэтетом к прошлому и нашего идеала не заменят другим? При длительности развития (не говоря уже о бесконечности его) вероятнее всего, что от наших идеалов ни синь-пороха не останется. Другое дело, если в нашем идеале есть нечто абсолютно ценное. Тогда оно не пере-

станет быть ценным и для всех будущих поколений. Но тогда опять-таки необходимо осмыслить понятие Абсолютного и, осмыслив его, признать многообразие его индивидуализаций, разрушающее теорию прогресса в самом ее основании, возвращающее нас к теории всеединства.

В теории прогресса есть двойственность, и в ее формулировках не находит себе выражения все ею содержимое. По существу своему метафизическая, определяемая Абсолютным, она пытается обойтись без Абсолютного, исходит из относительного. Но в то самое мгновение, когда относительное изживает в ней само себя, а ее разрушает, она снова обращается к Абсолютному и начинает понимать в смысле относительного новый его аспект. В этой релятивистической тенденции своей теория прогресса неизбежно абсолютирует настоящее и обесценивает прошлое. Прошлое для нее «хуже» и «меньше» настоящего. Ценность прошлого может быть лишь относительною ценностью, ибо прошлое понимается только в смысле средства к достижению настоящего, а средство нужно лишь до той поры, пока не достигнута цель. Поэтому из теории прогресса вытекает глубокое пренебрежение к прошлому: к религиозным исканиям, к философии, к науке, к технике прошлого. Такое пренебрежение есть отрицание истории, отказ от основных принципов ее — от самоценности всякого момента и от идеи развития, ибо там, где есть средство и, следовательно, чисто-причинная связь, умаляющая истинную связь моментов всеединства (ср. § 47), — развития не существует. Если же, тем не менее, в определяемой, как будто, идеею прогресса историографии (ср. § 43) прошлое изучается, если существуют и признаются нужными «истории наук» (даже таких, как физика и математика) и часто слышатся призывы назад: к Платону, Аристотелю, — это происходит вопреки формулировкам теории прогресса и в силу присущей ей и подчеркиваемой нами ее двойственности.

Последовательное (хотя бы и бессознательное) отожествление идеала прогресса с идеалом современности должно обесценивать и будущее. До известной степени такое обесценение и наблюдается. В самом деле, пренебрежение к будущему ясно в нежелании допускать, что потомки наши могут по-иному понять задачи социальной и личной жизни. Мы не предполагаем, что они сочтут всю нашу технику чем-то совершенно ненужным, а вместо нашего слюнявого пацифизма проникнутся духом воинственности. Мы стремимся, во что бы то ни стало, навязать им нашу волю, отрицая душу истории — свободу и в полной уверенности, что мы-то, во всяком случае, не ошибаемся, что нам-то истина известна. Конечно, мы готовы допустить, что знаем ее не вполне (какая скромность!), но убеждены, что знаем: *как и в чем должны* нас восполнить наши

потомки. Этот возмутительный дух опеки и деспотизма, это безграничное самомнение не случайно в пору первого расцвета теории прогресса завершаются пролегоменами ко *всякой* будущей метафизике.[146] Обвиняют в деспотизме Гегеля, не пожелавшего считаться с астрономией. Но покорно склонились пред Кантом, который раз навсегда для всех мыслящих существ очертил границы познания, разрешив философствовать только в пределах с немецкой тщательностью построенной им тюремной камеры.[147] Своеобразное сочетание деспотизма с отказом от самостоятельных исканий, с резиньяцией! — Как похоже это на психологию начинающейся старости, которая считает себя умудренной жизненным опытом, ничего уже не ищет и другим искать запрещает.

Теория прогресса признает построяемый ею идеал идеалом будущего, а, с другой стороны, усматривая в нем идеал своей эпохи, соглашается признать его относительным. Но тогда обесценивается уже не будущее, а настоящее. Что останется от нашего идеала в процессе бесконечного развития? Не изменятся ли в самом существе своем человеческие идеи и оценки, не заменятся ли другими, совсем непредставимыми? Не появятся ли новые потребности на смену нынешних? Не будут ли наши потомки так же, как мы смеемся над нашими предками, и с неменьшим правом смеяться над нашими умствованиями, философиями и якобы научными открытиями? Отчего, в самом деле, не появиться пролетарской морали, пролетарской логике, в которой, например, закон исключенного третьего конкретизируется в закон исключения третьего интернационала? Пролетарская психология склонна и теперь измерять «физическую силу мысли». Но если все изменяется, все относительно, не стоит трудиться над созиданием будущего: выйдет совсем не то, чего мы ожидаем, и философ назовет это событие «творческим синтезом». Не стоит тогда и познавать настоящее, думать и спорить. Кому охота гоняться за иллюзиями и самообманами! Нам возразят: во всяком искании есть приближение к истине. Но подобное возражение как раз и предполагает то, что в формулировках теории прогресса отвергается. Оно предполагает абсолютную истину со всеми последствиями, которые из всеединства ее вытекают. Оно предполагает, что во всяком «приближении» к ней она сама каким-то образом подлинно и единственно содержится.

Поскольку теория прогресса абсолютирует идеал, обнаруживается, что она незакономерно признает абсолютным относительное; поскольку она хочет быть последовательным релятивизмом, оказывается внутренне-противоречивым само понятие идеала. Но сколько бы мы теорию прогресса ни разрушали, она постоянно возрождается в новых формах и формулах. Так, с нашей точки зрения, и быть должно. — Раз всякое историческое явление обладает в каком-то

смысле своею неповторимою ценностью, обладает ею и теория прогресса, также являясь умаленным моментом всеединства. Ошибочны (недостаточны) ее формулировки, ее определения, но основной *мотив* ее должен быть правильным.

47. Познать историческую действительность и ее развитие нельзя без знания об усовершенности их, т. е. об идеале истории, заключающем в себе и возможность оценки всех моментов развития. Иначе умаляется сама эмпирия, которая не существует без целеполагания и без стремления к идеалу (ср. §§ 8, 10, 13, 15, 32). Но идеал истории (усовершенная историческая действительность), будучи высшею реальностью — бытием истории в Абсолютном и в качестве Абсолютного, — а для эмпирии — целью, заданием и должным, не находится в ограниченной эмпирии и, тем более, в каком либо из моментов ее. Он содержит в себе всю эмпирию и все ее моменты в их завершенности, но он превышает эмпирию, чуждый ее ограниченности и восполняя ее тем, что в эмпирии не осуществилось. История направлена к идеалу, но не так, что он лежит в начале, середине или конце ее, а так, что он всю ее объемлет и содержит, и всякий ее момент направлен к своей усовершенности в идеале. Если символизировать историческое развитие в виде бесконечной прямой или (что то же самое) в виде кривой окружности с бесконечным диаметром, то идеал будет центром этой окружности. Любая точка достигает до центра не чрез движение свое по окружности, а чрез движение по радиусу, чтобы в центре найти себя и совпасть с другими точками. В ограниченности же эмпирии точка только приближается к центру (или совершенному своему бытию) от периферии (или абсолютного своего небытия), и притом одна точка больше, другая меньше. И не непосредственно точка переходит в соседнюю, не чрез движение по окружности, отвлеченное и иллюзорное, а чрез движение в центр, становлением которого являются все точки. «Circumferentia est explomeratio centri».[148] Ни одна точка не может быть заменена другою, ибо данное положение на окружности единственно, а истинное бытие центра есть единство его с раскрытием его в круг и стяжением круга в него. Этим самым не только даны все точки, но дана и единственная последовательность их, однозначное отношение каждой ко всем прочим.

Усовершенная историческая действительность — полнота Абсолютного в тварном субъекте, противостоящем Субъекту Божественному, который созидает свободно возникающую тварь, всецело отдает ей Себя и всецело приемлет в Себя и делает собою ее, свободно Ему отдающуюся. Усовершенная историческая действительность чрез свободную самоотдачу себя Богу и чрез обожение ее Богом есть

момент Божественной Полноты. Ограниченная историческая действительность, эмпирическая история — умаленность Абсолютного, хотя и не в Нем самом, а в тварном субъекте, и умаленность, обоснованная тем, что ее приемлет и делает бытием Абсолютное, благостно воплощаясь в ограниченное эмпирическое бытие (§ 13). Поэтому естественно, хотя и не вполне правильно, символизирование возникновения мира в образе *отпадения* его от Абсолютного, как то изображено в религиозном мифе иудейства. Такое символизирование неправильно, поскольку предполагает совершенное бытие твари до отпадения, ибо совершенное бытие не в ограниченности времени и, в качестве совершенного, умалиться не может. И приняв правду иудейского религиозного мифа, христианская мысль не отожествила первобытия твари (райского состояния) с совершенным ее бытием, отвергла учение о восстановлении всего в *первоначальное* состояние (ἀποκατάστασις τῶν πάντων)[149] и, в лице величайших своих представителей, указала на неприменимость к райскому бытию категории временного понимания. Естественно далее, хотя и неправильно в еще большей степени, учение о падении самого Абсолютного, развиваемое пантеистическими и дуалистическими системами, исказившее гениальные умозрения Плотина. В этой теории Боговоплощение, искупающее и оправдывающее ограниченно-эмпирический мир, смешивается с умаляющим абсолютность Божества падением.

Попытки позитивно выразить затронутые нами сейчас религиозные истины и приводят, с одной стороны, к теории «золотого века» и регресса, с другой — к теории прогресса, подчеркивающей стремление эмпирического бытия к совершенству. И отрицание всевременности идеала неизбежно ведет к тому, что идеал полагается в начале или в конце времени; невнимание к его сверхэмпиричности позволяет отождествлять его с эмпирическим бытием, хотя, как мы знаем (§ 46), и не до конца. Однако в основе теории прогресса лежат и еще некоторые стороны всеединства, уже затронутые нами в анализе законов развития (§§ 37—39).

Всякий момент всеединства обладает единственною, ему только свойственною, неповторимою качественностью. В усовершенности своей или в идеале своем он один из необходимых аспектов или модусов всеединства, и нет всеединства без него. Поэтому все моменты всеединства равноценны. Каким же образом их равноценность примирима с иерархическим строением всеединства и, следовательно, с разным положением каждого момента в нем? Каков точный смысл введенного нами уже понятия о «преимущественном моменте», «преимущественном» качествовании? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо выяснить строение всеединства со стороны его иерархии.

48. Нам даны моменты некоторого порядка А, В, С... Будучи индивидуализацией высшего единства, каждый из них является всеединством своих моментов — моментов низшего, скажем, второго порядка. Таким образом $A = a^1 — a^2 — a^3 — ... — a^n$, $B = b^1 — b^2 — b^3 — ... — b^n$, $C = c^1 — c^2 — ... c^n$ и т. д. Но равным образом и каждый из моментов второго порядка есть всеединство своих индивидуализаций — моментов третьего порядка. Следовательно, $a^1 = a^1_1 — a^1_2 — a^1_3 — ... — a^1_n$, $a_2 = a^2_1 — a^2_2 — a^2_3 — ... — a^2_n$, $b^3 = b^3_1 — b^3_2 — ... — b^3_n$, $c^n = c^n_1 — c^n_2 — c^n_3 — ... — c^n_n$ и т. д. Допустим еще, что $a^1_1, ... a^3_2, ... a^n_n, ... b^3_4, ... b^5_n, ... b^n_n, ... c^1_n, ... c^n_n$ суть условно последние моменты всеединства. Совершенно ясно иерархическое соотношение между $A — a^1 — a^1_1$ и т. п. Однако необходимо помнить, что конкретно-реально в этом ряду только a^1_1. Нет а^1 вне его индивидуализаций в a^1_1, a^1_2, ... a^1_n. Оно всегда или a^1_1, или a^1_2, или...a^1_n, а вернее оно всегда и a^1_1, и a^1_2, и ... a^1_n. С другой стороны, нет и a^1_1, a^1_2, ...a^1_n иначе, как в качестве индивидуализаций а^1. В a^1, a^2 и т. д. не существует разрыва между a^1_1 и a^1_2, между a^1_m и a^1_n и т. д., и a^1 отличается от любой из своих индивидуализаций лишь тем, что каждая из них не исключает другие, а оно является всеми ими «сразу». Если мы возьмем, например, a^1_4, оно есть все a^1, но в своем качествовании a^1_4. Оно должно перестать быть для того, чтобы появились a^1_1. a^1_3, a^1_n и т. д. Но перестав быть, оно должно с н о в а быть, ибо иначе не может существовать $a^1 : a^1_4$ есть a^1 и не есть a^1, и снова есть a^1. В этом всевременность a^1, жизнь его всеединства, превышающая жизнь, смерть и воскрешение его индивидуализаций (т. е. a^1_1, a^1_2 ... a^1_n). Конечно, a^1_4 иерархически ниже, чем a^1, и дальше, чем оно, от А. Но оно дальше от А и ниже a^1 постольку, поскольку не существует; в бытии своем (в жизни и воскрешенности) оно с a^1 совпадает; и a^1 индивидуализует А непременно и в a^1_4. Так же следует понимать взаимоотношение между А и a^n; и точно так же a^n само по себе, без индивидуализаций себя в a^n_1, a^n_2. ... a^n_n не существует. «А» не что иное, как $a^1_1 — a^1_1 — ... — a^2_1 — a^2_2 — a^2_3 — ... a^3_1 — ... — a^n_1 — a^n_2 — ... — a^n_n$, чем не уничтожается реальность a^1, a^2, a^3 ... a^n, и потому можно также сказать: $A = a^1 — a^2 — a^3 — ... — a^n$. Если a^1_1, a^1_2 ... не существуют, когда существуют a^1_3, a^1_4, a^1_n ..., то a^1 в целом не существует, когда существуют a^2, a^3, a^4 ... a^n.

Таким образом, есть иерархически умаляющееся взаимоотношение между $A — a^1 — a^1_1$, определяемое степенью умаления бытия (ибо больше бытия в А, чем a^1, в a^1, чем a^1_1, если А и a^1 понимаются

в смысле конкретного всеединства). Но это взаимоотношение совместимо с полною равноценностью А, a^1, a_1^1, с одинаковою подлинностью бытия в каждом из них. Так, несмотря на то, что личность народа иерархически выше личности индивидуума, вторая обладает не меньшей ценностью, чем первая.

Мы признали условно-последними моментами a_1^1, $a_2^1 \ldots$ a_n^n, b_1^1, $\ldots$ b_n^n, c_1^1, c_2^1 $\ldots$ c_n^2 $\ldots$ c_n^n. Каково же взаимоотношение моментов этого последнего ряда, которое, конечно, вместе с тем есть и взаимоотношение А, В, С ...? — И здесь все моменты одинаково необходимы и незаменимы каждый в своей качественности. Отличаются они друг от друга по качеству и по положению своему, являющемуся основанием их временно-пространственного порядка. Но ни качество ни положение не требуют их разноценности. Все моменты равноценны.

Утверждая равноценность всех моментов развития, мы, по-видимому, приходим в противоречие с данною выше схемою развития (§ 37, 38). Это только видимое противоречие. Устанавливая схему развития для всякой исторической индивидуальности, мы исходили из умаленности всеединства, в частности — из ниспадения его во временность, связанного с временными возникновением и погибанием. Кроме того, схема, или закон развития всегда относится к моменту, не к внешней совокупности или системе моментов, что неизбежно предполагало бы отрицание непрерывности и своеобразия исторического процесса. Признавая необходимо в развитии всякого момента смену становления, апогея и погибания, мы вместе с тем признаем необходимою и наличность каждого из этих трех периодов. Нет апогея без становления и погибания без апогея. В усовершенности момента одинаково нужны все они, и каждый обладает своею, ему, только и присущею ценностью. Каждое мгновение развития обладает своею неповторимою ценностью, своим особым значением, столь же нужным во всеединстве развития, как и все прочие. Оно не больше и не меньше других, хотя и не может поменяться с ними «местом» своим во временно-пространственном ряду, ибо само оно и есть свое «место». И эта равноценность существует не только в усовершенности, а и в умаленности. Мы признаем единственным центральным моментом исторического развития Боговоплощение. Но Боговоплощение обладает общеисторическим значением лишь в том случае, если связано со всеми другими моментами и с каждым по-особому. Поэтому его первоценность нисколько не умаляет ценности прочих моментов и, в известном смысле, оно им равноценно. Ведь постольку, поскольку оно есть акт Божественный, оно единственно; постольку же, поскольку является и актом человеческим, оно всечеловеческий акт. Личность Иисуса единственна, непов-

торима и первоценна. Но в усовершении и возможности все другие люди — братья Иисусу; и Он бы не исполнил Своего дела, если бы всех, ради кого воплотился, не сделал Себе соравными. В Иисусе воплощается Логос, индивидуализируется Христос, Новый Адам, единственным образом. Во всяком другом человеке Христос должен индивидуализироваться по-иному, потому что другой человек — иная личность, иной (по возможности своей) момент Всеединого Христа. Однако в эмпирии он выражает себя с меньшею полнотою, чем выразил себя Иисус, единственная совершенная личность. И в этом смысле он по эмпирической ценности своей ниже, а, следовательно, ниже и абсолютно, ибо эмпирия обожена (§ 13).

Рассматривая развитие исторической индивидуальности — народа, культуры, — мы должны не забывать, что рассматриваем развитие именно этой индивидуальности, а не тех личностей, в которых она индивидуализируется. Апогей развития человечества не означает, что *всякая* личность этого периода апогея также достигает наивысшего своего развития. Возможно, что апогей высшей личности выражается лишь в немногих за счет очень неполного и умаленного, ограниченного развития остальных. Однако здесь мы сталкиваемся с новым затруднением. — Всякая личность данного периода развития, будучи индивидуализацией высшей личности, в общем определена и ограничена сферою качествований этой высшей личности, именно — преимущественными качествованиями данного периода. В период умирания высшей личности характерные и наиболее выражающие ее индивидуальности ограничены тою или иною сферою качествований, определены функционально, связаны с разъединенными моментами внешнего мира и утрачивают духовное единство. Они индивидуалистичны даже в области религиозной, которая определяется Августиновскою проблемою отношений между *индивидуальной* душой и Богом. Равным образом индивидуальности в период первичной дифференцированности не доступны качествования высшей личности, характеризующие третий и четвертый периоды ее развития.

Каждый период развития индивидуальности (в данном случае — высшей индивидуальности) характеризуется своими «преимущественными» и для индивидуализирующих ее низших личностей качествованиями (ср. § 25). Несовместимые эмпирически, преимущественные качествования разных периодов в развитии индивидуальности совместимы в ее всеединстве. Все они не что иное, как индивидуализации их первоединства и в качестве индивидуализаций одинаково необходимы и равноценны. Преимущественное качествование данного периода в развитии высшей личности индивидуализируется в преимущественных качествованиях тех низших, которые ее, высшую, выражают. Этим определена, ограничена сфера актуализации всякой низшей личности, в частности — всякого индивидуума; но,

в силу теории всеединства, ограничена не высшею личностью, как чем-то от индивидуума отдельным, а высшею личностью, не существующею и без этого индивидуума (§§ 11, 35). Таким образом, можно сказать, что не высшая личность ограничивает низшую, как некий рок, но что низшая личность сама себя ограничивает. Свобода низших личностей оказывается вполне совместимою с тем, что в них индивидуализируется высшая. Необходимое противопоставление второй первым должно сопровождаться сознанием того, что всякая личность — стяженное всеединство. Не следует забывать, что полное раскрытие любого качествования является становлением одного из аспектов всеединства в целом и что такое раскрытие невозможно вне полноты всеединства.

Мы больше ценим качествование философа, чем качествование земледельца или рабочего. При этом под философствованием мы разумеем постижение мира в целом, понимание смысла и цели жизни; под жизнью (качествованием) рабочего или земледельца только воздействие их (косвенное или прямое) на природу. В первом случае мы совсем не думаем о том, осуществляет ли философ свое познание в жизни, выходит ли он за пределы познавательного качествования или нет. Эти вопросы нас не занимают, хотя они занимали древних, для которых истинное философствование совпадало с мудрою жизнью и совмещалось с разною социальною деятельностью. Нам кажется случайностью, что Платон и Плотин хотели быть политиками, Эпиктет был рабом, Спиноза — ремесленником, Лейбниц не ограничивал себя одним теоретическим исканием. Вместе с тем молчаливо мы предполагаем, что философствование относится к абсолютной истине и абсолютному основанию жизни. Напротив, оценивая деятельность и жизнь земледельца и рабочего, мы (правда, не без эмпирических оснований) считаем, что они всецело ограничивают себя воздействием на материю, что они и не думают о значении и смысле своей деятельности, не относят ее к Абсолютному. Однако представим себе сапожника Якова Беме не только как философа и мистика, но как личность в целом; представим себе проникнутого сознанием нужности и святости своего труда крестьянина, который, может быть, и малограмотен, который, конечно, не разбирается в философских тонкостях и не знаком с успехами науки, но обладает мировоззрением и качествует на основе всеединства. И представив себе подобный образ, сопоставим его хотя бы с Иммануилом Кантом или, лучше (Кант — педантически и наивно, но все же пытался пронизать свою жизнь своею философией) с любым философом-специалистом, знающим только свою гносеологию или логику, может быть даже и не думающим об отношении своей специальности к жизни в целом. — Оценка наша, вероятно, резко изменится.

Сопоставляя и оценивая различные качествования, устанавливая между ними некоторое иерархическое соотношение, мы исходим в своей оценке из степени ограниченности качествования. Так, мы пренебрежительно относимся к современной «цивилизации» (если брать этот термин в смысле, который в него влагает Шпенглер) потому, что в ней нет художественного стиля, бескорыстной научной мысли, философских систем, религиозного пафоса и т. д. Но ведь и в прежних эпохах «культуры» нет своеобразных качествований «цивилизации», а, с другой стороны, вполне мыслимо качествование цивилизации без ограничения его отрывом от религии, философии, искусства, по крайней мере — отрывом от того, что мы особенно в них ценим: от связи с Абсолютным. В «культуре» ценим мы не преимущественные качествования ее самой по себе, а то, что они не оторваны от существа и не разъединены. И, конечно, отсутствие в «культуре» качествований «цивилизации» мы должны будем признать недостатком и оценить отрицательно. Вообще, модное теперь различение «культуры» и «цивилизации» грешит неясностью. Под цивилизацией разумеют, с одной стороны, состояние упадка культуры, с другой, особое ее качествование, которое, конечно, обладает не меньшею ценностью, чем прочие.

Нам, конечно, возразят указанием на то, что в приведенных примерах преимущественное качествование подменено (преимущественными) качествованиями. Отчасти такое возражение справедливо. Но, во-первых, развитое качествование всегда многообразно, являясь всеединством своих индивидуализаций; а во-вторых, развитие качествования (шире — всякого момента всеединства) возможно лишь в раскрытии самого всеединства. Чем интенсивнее индивидуальность в данном качествовании, тем оно многообразнее и тем она в большем числе других качествований проявляется; тем, далее, полней раскрываются в ней высшие индивидуальности (ср. § 37). Идеальное раскрытие любого качествования возможно только в усовершенном всеединстве. И так называемые «гении», «герои» примечательны и оправдывают высокую оценку их не специфичностью своею, а специфическим раскрытием в них высших личностей, всеединства. Впрочем, нет выраженной специфичности без того, что ею выражается. Посредственность никакою специфичностью не обладает.

Таким образом мы приходим к необходимости сопоставлять не преимущественные качествования, но степень их ограниченности, т. е. степень удаленности проявляющей себя в них индивидуальности от ее совершенства, в котором она, переставая быть собою, восполняет тем свою ограниченность. По качеству и качествованию своему моменты равноценны, но все они разно удалены от идеала, не отвлеченно-общего, а всеединого, т. е. такого, который есть

идеал всех индивидуальностей и каждой из них. Каждому периоду развития соответствует идеальность этого периода, каждому моменту предносится *его* идеал, как абсолютное задание. Но *эмпирически* периоды развития и моменты его в разной степени удалены от идеала. Поэтому возможна относительная их расценка, которая, однако, немыслима на почве чисто-эмпирического познания. Иными словами, позитивная теория прогресса произвольна и необоснована; в свете же метафизического исследования она становится теорией всеединства и умаленности его во времени.

49. Вводя понятие момента всеединства, который вместе с тем есть момент развития, мы установили различие между моментами-индивидуальностями и моментами-качествованиями (§§ 12, 19). Частным случаем момента-качествования будет «период развития». Период развития — специфически качествующий момент всеединства как такового, в его, момента, отнесенности к другим моментам. Цель всякого момента в становлении его всеединством и в становлении всеединства им в его неповторимой, единственной и абсолютной качественности. Поэтому и цель исторического познания, которое может быть лишь самопознанием какого-нибудь момента (§§ 32, 33), заключается в том, чтобы весь развивающийся субъект познавательно выразился как данный момент. Сколько моментов, столько и аспектов или концепций исторического развития. И в данный момент его — в данную эпоху и в данной хотя бы самой ограниченной среде у каждого историка *своя* концепция всемирной истории, хотя далеко не всякий историк уясняет себе и другим ее своеобразие (§ 10).

Самого беглого знакомства с историографией достаточно для подтверждения высказанных сейчас мыслей. Найдется ли два историка, живущих в одну и ту же эпоху, принадлежащих к одной и той же школе, которые бы одинаково понимали и изображали развитие человечества, одинаково оценивали разные стороны жизни, с равным вниманием их изучали? Конечно, я говорю не о бездарных профессионалах, не о людях шаблона и схемы. И глубокое непонимание существа истории кроется за убеждением, что развитие историографии представляет собой своего рода интегральный процесс, в котором что-то раз навсегда устанавливается и последующие историки возводят новые этажи на уже построенных. Новая эпоха раскрывает в историческом процессе нечто новое, ей «родственное», — себя самое. Талант историка сказывается всегда в своеобразной, ему лишь свойственной концепции истории, потенциально, а иногда — и актуально всеобщей, в неумении и неспособности повторять чужие слова. Мы ждем от историка не фактов, в добывании которых видят свою высшую цель только не умеющие исторически мыслить про-

фессионалы, без устали роющиеся в архивах (§ 41). Мы ждем от него умственной работы — нового понимания и освещения. Ничего подобного не ожидаем мы от естественника, поскольку дело не касается областей науки, граничащих с философией, ибо философ ценен тоже не перепевами старого, а новою интуицией.

Весьма показательна смена интересов и школ. В европейской историографии интерес к так называемой «политической истории», к истории династий, государств и войн, сменяется сначала интересом к «успехам разума и просвещения», потом к истории идей, к истории культуры, наконец — к истории экономических и социальных процессов. И разумеется, экономическая история Европы вовсе не отменяет ее политической или культурной истории, как и не надстраивается над ними. Она открывает совершенно новый аспект исторического бытия. Понятно также, что экономическая история невозможна в условиях эпохи Возрождения и в среде историографов-гуманистов.

Этический долг всякого историка дать свое понимание исторического процесса. Он должен в качествовании своего, личного познания выразить историческое знание столь же всеединo как историческое бытие. Он должен выразить процесс развития так, как он индивидуализируется в его личном познании, и оценить его с точки зрения своего индивидуального восприятия исторической усовершенности. Центр мировой истории и основание истории, как науки, во всякой познающей историю личности, а через нее в той высшей личности, индивидуализацией которой она является. Не из будущего исходит историк и не из прошлого, но из настоящего и прежде всего — из самого себя. Он ориентирует познаваемое им историческое бытие и развитие к тому, что наиболее полно и ярко выражено в его эпохе и культуре. Они же понятны ему и близки потому, что они в нем индивидуализируются и в нем индивидуализируют иные культуры и эпохи. Знание историка есть знание индивидуализирующегося в нем высшего исторического момента и, в конце концов, человечества. И в этом смысле историческое знание *телеологично,* с тою, однако, существенною оговоркою, что цель его, как и цель исторического процесса в целом, не вне познающего, а в самом познающем.

Сколько моментов, столько историй; сколько познающих историю, столько исторических наук. Но не следует поддаваться первому впечатлению и понимать сказанное в духе абсолютного релятивизма (sit venia verbo [150]). — Историческое развитие в моем познавании его есть мое знание, которое можно назвать и субъективным (ср. § 44). Но ведь мое знание не иное что, как одна из индивидуализаций знания высшей личности, которая познавательно себя актуализирует и во мне и в других современных мне историках.

Разумеется, мое знание отлично от знания о том же развитии у другого историка. Однако наши «знания» противоречат друг другу только в силу ограниченности каждого из них. На самом деле, они друг друга восполняют. И от моего индивидуального знания я могу в известном смысле подняться до знания высшей личности, которое окажется некоторым связанным знанием, символизируемым и обосновываемым чрез его индивидуализацию во мне и в других. Это знание высшей *личности*, хотя и является стяженным, обладает более, чем субъективным, значением, и от него я дохожу до абсолютно-значимого знания, ибо от высшей индивидуальности подымаюсь к усовершенному человечеству и абсолютному Бытию.

Мое знание противоречит знанию другого современного мне историка только в ограниченности своей, а вернее — в абсолютировании своей ограниченности, по существу его восполняя и им восполняясь. Допустим, я — историк-идеалист — усматриваю суть исторического процесса в развитии религиозно-философских идей. Отвлекая его от целостности исторической действительности, я устанавливаю его диалектику, взаимоотношение и последовательность его моментов. Если я попытаюсь отожествить изучаемый мною процесс со всею историческою действительностью, меня опровергнут факты, опровергнет она сама. Я вынужден буду увидеть и другие ее стороны. И обратясь к ним, я очень скоро, и в них раскрою вполне аналогичный («тот же») диалектический процесс, аналогичное («то же») взаимоотношение моментов. Скажем, я наблюдаю в IX—XI веках ослабление идеи единого Божества и замену ее идеею подчиненного одному Владыке иерархического царства ангелов и святых, причем каждому из них уделяется часть Божьей чести и силы. В связи с этим я усматриваю в религиозном мировоззрении более конкретное понимание Божественного, более многообразное и стройное, чем в VII—VIII веках. Обращаясь к социально-политической действительности, я вижу, как идея единого государства, воплощавшаяся ранее в идее единого народа или единого государя, заменяется идеею государства феодально-иерархического. Аналогичные процессы происходят в области хозяйственных отношений, где теряется или слабеет народное хозяйство, а, с другой стороны, исчезает «полная» обособленность общинно-родовых хозяйств. На основе всех моих наблюдений я утверждаю, что развитие религиозной идеи потенциального единства в религиозную же идею упорядоченного множества влечет за собою соответствующее изменение социально-экономического строя. Я выдвигаю тезис: развитие религиозной идеи единства является причиною развития идей единства политически-социального и хозяйственного. И сталкиваясь с сомнениями и упреками в произволе, я без труда устраняю и те и другие, указывая на первенствующее значение религиозности в

изучаемую эпоху. Религиозность, говорю я, определила психику людей VII—XI веков, обуславливала восприятие ими реального мира, их жизнь и деятельность.

Но тут я встречаюсь с совершенно обратною теорией. Другой историк с неменьшею убедительностью, чем я, отстаивает противоположный тезис, более ему близкий, потому что он занимался историей социально-политической и экономической. Этот историк утверждает, что падение хозяйственного и политического единства является причиною падения единства религиозного, что договорные и вообще частно-правовые начала из области политической и социально-экономической переносятся в область религиозную. Он, вместе с Люшером,[151] говорит о «феодализации религии». То, в чем я видел причину, он считает следствием, и наоборот. Пожалуй, современному читателю, довольно равнодушному к проблемам религиозности, но совсем не равнодушному к проблемам социально-экономическим, его аргументация покажется более убедительною, чем моя. Но, во-первых, раскрыв и детализировав тезис, я могу сделать его в достаточной мере убедительным, как в свое время сделал свои утверждения убедительными Фюстель де Куланж (La cité antique) [152]; во-вторых, за мною останется преимущество более правильной оценки значения религиозности в раннем средневековье, недооцениваемой моим противником; в-третьих, поскольку мы оба говорим о «причинах» и «следствиях», мы вынуждены обращаться к основным мотивам и строению психики, которые, несомненно, в занимающую нас эпоху насквозь религиозны.

Наши тезисы исключают друг друга. Но оба мы ошибаемся. — Мы говорим о «причинах». Если причина только термин для обозначения определенной связи, определенного взаимоотношения двух или более процессов, надо, прежде чем пользоваться им, уяснить, разъединены ли изучаемые нами процессы. Не является ли эта предполагаемая нами разъединенность плодом абстракции? Но даже в случае действительной разъединенности процессов мы еще не получаем права говорить о причинной связи. Как уже сказано (§ 3), в истории причинную взаимозависимость «явлений» установить не удается за невозможностью определить хронологический приоритет и применить измерение и эксперимент. В лучшем случае, мы должны будем ограничиться тем, что установим «соотношение» изучаемых процессов: их сосуществование и наблюдаемую последовательность, необъяснимый параллелизм в их развитии. В этих пределах спора между нами не будет.

Разногласия возникают тогда, когда мы пытаемся признать один из процессов «причиняющим» другие, разумея под причинною связью нечто большее, чем систематическое взаимоотношение. Опять-таки и здесь ошибаясь, мы не до конца ошибаемся. — Познавая ре-

лигиозное развитие эпохи, я познаю некоторую высшую личность в ее религиозном качествовании. Это религиозное качествование, взятое само по себе, никак не перерождается в экономическое или социальное качествование той же высшей личности, не влияет на них и не испытывает с их стороны влияния. Но дело в том, что само по себе оно, как и всякое другое качествование, — абстракция. Оно не отделимо от высшей личности, равно активной и в нем и в других своих качествованиях. И поскольку, изучая религиозность, я в ней изучаю субъекта ее (хотя и не отдаю себе в том ясного отчета — ср. § 21), я совершенно правильно усматриваю активность этого субъекта и в других качествованиях. Моя ошибка, как и ошибка моего противника, в том, что оба мы берем качествующий субъект только со стороны его качествования, ограничиваем познаваемое ложным наименованием, символ считаем полнотою реальности. Мы оба правы, когда говорим о «причинении», если под причинением разуметь активность и относить ее к субъекту. Мы оба ошибаемся, когда забываем о субъекте, когда, ограничивая познаваемое нами, сводим причинение к чему-то подобному механическому толчку, даже и не подозревая о необъяснимости причины как толчка.

Все эти соображения нетрудно расширить за границы приведенного примера — на историографию разных эпох. Но нам могут указать на другой род исторических ошибок: на «выдумывание» историками несуществующих фактов (ср. § 14). Конечно, изучавшие римский колонат «выдумывали» акт прикрепления колонов к земле. Но они были неправы лишь в том, что неясно представляли себе этот акт: прикрепление к земле было необходимым следствием занесения в списки ценза. В русской историографии точно так же искали указ, прикрепивший крестьян или отменивший урочные лета до 1648 года. Ошибка историков в первом случае заключалась в том, что они считали формулированным юридически акт государства, формулированный только в своем основании, и в связи с этим неясно представляли себе самый процесс. Но не было никакой ошибки в предположении, что колоны прикреплены к земле волею государства. Во втором случае, воля государства выражалась в ряде актов, а ее сводили к одному. Основная мысль защитников указного прикрепления крестьян в том, что для факта крепости недостаточно бытовых и экономических условий, но необходимо волеизлияние государства. И эта мысль не опровергнута тем, что указа о прикреплении не было. Крепость определена волею государства, только воля государства выразилась не в одном акте, а в системе их, не была, может быть, достаточно опознана самим государством. Сторонники указной теории ошибались: признавая необходимость волеизлияния государства, они *не* знали, *не* усматривали всех возможных форм такого

волеизлияния, ограничивали свое знание границами им известного. Они брали не тот символ, художественно-неправомерно конкретизировали. Но в некотором смысле они стояли выше противников, полагавших, что для публичного качества того либо иного акта достаточно его бытовых и социально-экономических качеств.

Очень часто историк неправильно датирует событие, принимает подложный источник за подлинный. Подложная иммунитетная грамота X в. выражает собою отношения IX или VIII, преломленные в X в., и еще желание составителя закрепить свое право давностью. Этого желания и этого преломления доверчивый историк не видит. Он не ошибается в том, что грамота отражает собою отношения VIII или IX века: она действительно их отражает. Факт, содержащийся в ней, относится к VIII веку или к IX, только относится человеком X в., а не объективно. При более внимательном анализе и больших знаниях обнаружится, что иммунитетная грамота меньше отражает прошлое, чем кажется с первого взгляда, но во всяком случае, останется неустранимым факт: она отражает его хотя бы как мысль о нем человека X столетия. Аналогичным образом объясняется и всякая неправильная датировка. — В 1905 г. многие петербуржцы утверждали, будто сами видели, как царский манифест 17 октября заклеивали известным приказом В. Ф. Трепова, предлагавшего войскам при столкновении с толпою «не жалеть патронов». Хотя царский манифест заклеивали позднейшими приказами, его никак не могли заклеивать приказом Трепова, потому что этот приказ опубликован *раньше* 17 октября. Петербуржцы плохо видели и плохо вспоминали. Тем не менее, не все в их ошибочных утверждениях ложно. — Все-таки манифест «заклеивали» позднейшими актами, стоявшими притом в противоречии с духом манифеста. С другой стороны, наиболее яркими выражениями двух боровшихся друг с другом тенденций правительства были или, по крайней мере, казались манифест и приказ Трепова, и в конце концов возобладала тенденция приказа (ср. § 14).

Итак, всякое индивидуальное построение исторического процесса «ошибочно» или «субъективно» только в том, что оно ограничено. Но это не мешает ему давать необходимую для выражения того, что знает о процессе высшая личность, — индивидуализацию ее «построения». Без таких индивидуализаций высшее знание может быть только потенциальным. А так как во всякой индивидуальности выражает себя всеединое человечество, знание ее есть индивидуализация его знания. В конце концов, индивидуальное знание покоится на знании усовершенного человечества, сполна приемлющего в себя знание абсолютное.

Мы устраняем, следовательно, как будто вытекающий из нашей точки зрения дурной релативизм, оставляя в то же самое время

релятивизм, как неоспоримый и неизбежный признак всякого человеческого знания. Конечно, ошибки неизбежны; конечно, разные «построения» исторического процесса друг другу противоречат и, видимо, друг друга отрицают. Но полнота и совершенство человеческого знания возможны лишь в усовершенном человечестве, для ограниченной эмпирии являясь только абсолютным ее заданием. Однако для того, чтобы приблизиться к этой усовершенности, надо не уходить в абстракцию и не делать бесплодных попыток уйти от самого себя, а уходить в себя, в себе самих раскрывать всеединство — в своей индивидуализации, хотя и не в ее ограниченности.

50. Познание исторического развития — историческая наука — неизбежно исходит из самопознания данного момента развития, даже конкретнее — из самопознания данной развивающейся индивидуальности. Эта индивидуальность является центром всего развивающегося человечества, вернее одним из бесчисленных его центров. Объективная цель всякой личности в том, чтобы чрез саморасширение во всеединое человечество стать им в особом, только ей присущем аспекте. Субъективная ее цель в том, чтобы опознать всеединство человечества, как индивидуализующееся в ней. И мы знаем, всякая личность — стяженное всеединство, становление всякой личности — становление всеединства в ее качестве, самопознание ее — вместе с тем и самопознание индивидуализирующихся в ней высших личностей (ср. §§ 32—35).

Центральностью всякого момента и бесчисленностью моментов исторического бытия и знания отнюдь не отрицается единство всех этих центров. Недопустимо лишь понимание их всеединства как потенциального, не как всеединства. Мое знание об историческом развитии иное, чем знание о нем другого историка. Но оно и не иное, будучи только иным аспектом, иною индивидуализацией знания высшей личности о том же развитии. В специфичности своей мое знание — необходимый момент знания, субъектом которого является усовершенное человечество в целом, хотя в ограниченности своей мое знание и ошибочно. Мое знание необходимо и в специфичности своей, и в отношении своем к знанию других моментов. Этим обосновывается значение «истории истории», т. е. «историографии» в придаваемом обычно этому термину смысле (§ 51).

Для определения человечества необходимо его противостояние Абсолютному (§§ 13, 29), которое и очерчивает пределы. А к этому противостоянию мы приходим только через постижение идеального или усовершенного человечества, как абсолютного задания для эмпирии, менее реальной, чем оно. Усовершенное человечество — всеединство, в котором всякий момент его есть все оно, возникает из ничто, становится им и погибает, в котором и каждый из нас

является им самим, будучи и единым с прочими моментами и отличным от них. Но, зная об усовершенном человечестве, мы и не знаем его, ибо такое знание предполагает уже нашу усовершенность и, следовательно, его самого. Оно предстоит нам как задание, как бесконечно удаленный идеал и полнота его раскрытия в каждом из нас. Каждый из нас есть всеединое человечество в его несовершенстве, становлении, в его стяженности.

Несовершенное стяженное человечество, грешное, т. е. виновное в недостаточности своего стремления к Абсолютному, и караемое, а вернее — само себя карающее этою же недостаточностью (§ 13), обладает некоторою гранью, некоторыми пределами несовершенства, за которыми начинается его усовершение в эмпирическом качестве, но в сверхэмпирическом порядке. Эмпирически-самобытно или тварно человечество «остановилось» на некотором моменте усовершения, на определенной недостаточностью его усилия грани развития и бытия. Эта грань реальна, как вознесенная в Богобытие актом Боговоплощения (§ 13); она непреложна, как определяемая чистотварною волею. «Остановившееся» у пределов эмпирически-самобытного или греховно-тварного человечество следует назвать завершенным стяженным человечеством, моментом завершенного стяженного всеединства (§ 8).

Завершенное человечество есть некоторая степень усовершенного, а усовершение является процессом непрерывным. И тем не менее, между завершенно-стяженным «греховным» человечеством и человечеством сверхэмпирически усовершаемым лежит непреложная грань. Усовершается то же самое человечество; и усовершается оно в эмпиричности, в стяженности своей и в каждом эмпирическом своем моменте. Усовершаясь, оно возносится в надэмпирическую сферу, хотя и не покидает эмпирии. Поскольку оно эмпирически-ограниченно, поскольку оно *определено* недостаточностью своего акта стремления к Абсолютному, оно отлично и от усовершенности своей и от себя, как момента непрерывного своего усовершения. Усовершаясь, эмпирия возносится над самой собою. Но есть предел эмпирически возможного усовершения эмпирии в ней, как в таковой. Усовершение стяженно-всеединого человечества и его момента возможно в эмпирической ограниченности только до пределов этой ограниченности. Для полноты же усовершения необходимо снятие самобытия ограниченности ее небытием; и очевидно — эта полнота мыслима только по «окончании» эмпирии, после ее смерти, ибо небытие «кончает» возникшую из него эмпирию.

Всякое становление момента есть погибание другого. Равным образом, всякое усовершение момента есть выход его за грани эмпирического бытия и снятие этих граней. Усовершаясь, момент становится в инобытие и тем самым перестает эмпирически быть.

Но в усовершенности он не только эмпирически не есть, а снова и есть. Поэтому для эмпирии всякое усовершение является концом эмпирического бытия. Однако, необходимы некоторые оговорки. Возможно усовершение момента в смысле эмпирического исчезновения *его* моментов (низших личностей и качествований); и оно раскрывает нам *его* усовершение, обосновывая преимущественность для эмпирии самоотдачи перед самоутверждением. Кроме того, усовершение момента выражается не только в эмпирической гибели его моментов и даже его самого, но еще и в восстановлении или воскресении погибшего, возрождающегося и преображаемого. Только такое воскресение и преображение может быть для эмпирии лишь моментом; оно не может быть в ней постоянным и длительным.

Эту мысль легко пояснить указанием на мистический опыт. Мистик «погружается» в Бога, утрачивая в Боге и мир и себя самого. Но на грани гибели в Боге мистик снова обретает и себя и мир в преображенности. Так увлекаемый в Бога от мира, любящий *только* Бога и забывающий обо всем начинает в Боге любить все созданное Богом и сознавать себя, как бы участвуя в творческом и искупающем акте Божества. И вслед за этим мистик неизбежно возвращается в эмпирическое бытие, ниспадает в ограниченность. Недаром мистики жалуются на мгновенность общения и слияния с Богом. Св. Бернард горестно восклицает: «Rara hora et parva mora!»[153] И необходимо помнить, что мистики считают возвращение к эмпирически-ограниченной жизни и эмпирически-ограниченному труду неизбежным, хотя и мучительным, а с другой стороны, воспринимают это возвращение как должное, как волю Бога и как свою преображенную волю.

Наблюдаемое нами в области мистики прослеживается и в других сферах. Стремление к Богу ведет к отказу от мира, от человеческого знания и человеческой деятельности. Но отказ этот заканчивается попытками преображенной деятельности и, в конце концов, эмпирически-ограниченной деятельностью. Так, после первичного бытия и после погруженности в эмпирию наступает период равнодушия к ней и устремления в непостижимое, сверхмирное бытие, сменяемый «вторичными» качествованиями: религиозною деятельностью и т. д. И в умаленности эмпирии эти «вторичные» ее качествования неизбежно не всеедины. Доступное эмпирии совершенство связано с ее разъединенностью. Оно не только вознесенность над эмпирическим, а и умаленность в эмпирическом. Как бы ни велико было значение самоотдачи и «аскетизма», сама эмпирия необходима и должна быть раскрыта всяким моментом, ибо без такого раскрытия нечему и совершенствоваться. Отказ от эмпирии такая же недостаточность, как и отказ от ее усовершенности; «аскетизм» столь же нуждается в отрицании, сколь и в утверждении.

Итак, грешное человечество существует в своей греховной недостаточности (вине и каре), как определенное ею самобытие. Оно реально противостоит своей усовершенности и запредельной усовершаемости, противостоит себе самому, как момент непрерывного усовершения, потому что Бог, ограничив, унизив и в самоограничении определив Себя самого, сделал Своим и Собою самый факт недостаточности. В силу того же акта Боговоплощения (§ 13) греховное человечество получает возможность и силу преодолеть свою недостаточность, однако не иначе, как через снятие своей самоопределенности в недостаточности, т. е. путем ее изживания. Оно достигает Жизни чрез смерть.

В усовершенности бытия иерархия его моментов совместима с их равноценностью. В совершенном бытии все моменты и неравноценны и равноценны (§ 48). В несовершенном (в умаленном или вольно-греховном человечестве) умаляется его ценность (полнота бытия), а умаляясь, определяется противостоянием его своей же усовершенности, т. е. своему идеалу, т. е. Абсолютному. В эмпирически несовершенном человечестве налицо удаленность от Абсолютного, как бы общая всем его индивидуализациям или моментам. В нем дан «общий» предел приближения к совершенству. Но это не просто-общий, а всеедино-общий предел, и, в силу свободы тварного всеединства в целом и в каждом моменте его, неизбежны как разноудаленность моментов, так и один наиболее эмпирически совершенный момент. (Ср. соображения Николая Кузанского и Лейбница о различности всех вещей).[154] По качеству своему все моменты равноценны. Но всякий момент актуализован не в одинаковой степени с прочими, не в равной мере с ними является стяженным всеединством и усовершается. Поэтому возможна и сравнительная оценка моментов, критерием которой должно быть рассмотрение удаленности их от идеала или от небытия.

Однако, как уже указано (§ 37), расстояние эмпирического ограниченного бытия от Абсолютного или от небытия неопределимо, ибо и Абсолютное и небытие бесконечно удалены от эмпирии. Про всякий момент эмпирии мы в праве сказать, что он несовершенен и может даже в эмпирии быть совершеннее. В нем мыслимы и большее единство и большая дифференцированность. Можно указать направление к идеалу, но остаются непознаваемыми и сам идеал и достижимый в эмпирии предел приближенности к нему. На этом основаны относительность и условность всех наших сравнительных оценок. Конечно, всегда представимо знание большее, чем данное. Но ведь оно действительно больше только в том случае, если в нем целиком сохранится и данное, чего никогда не бывает. Равным образом, возможны бóльшая любой данной религиозность или нравственная деятельность, но нельзя сказать, что религиозность или

нравственная деятельность стали совершеннее, если в них исчезает осуществленное раньше. Сравнительная оценка моментов покоится на молчаливо допущенной предпосылке, что оба момента по качеству не различны, а различны только по интенсивности. Эта предпосылка совершенно произвольна и легко разрушается при более внимательном анализе.

Сравнительная оценка моментов законна лишь в том случае, если есть предельный по совершенству эмпирический момент, причем совершенство его может быть оправдано только абсолютированностью или обоженностью. Это приводит нас к личности Иисуса Христа, Бога и (по природе, душе и воле) человека, совершенного в предельной для эмпирии мере. На первый взгляд, выставляемое нами условие кажется недостаточно мотивированным и, во всяком случае, слишком определенным. Зачем, в самом деле, нужна совершенная *личность*? Как будто, оценивая эмпирию, мы обходимся без всякой мысли о личности, тем более — без мысли о личности Иисуса.

Если бы даже и было так, если бы мы оценивали моменты исторической действительности абстрактно, сила наших доводов нисколько бы не умалилась. Мы бы только должны были допустить недостаточную продуманность и обоснованность наших оценок. Необходимость эмпирически предельно-совершенного момента несомненна. А всякий момент есть или личность или ее качествование, причем качествование не реально вне личности, обосновано личностью и развитие его не что иное, как развитие качествующей им личности. Одна из самых распространенных и самых опасных ошибок — субстанциализирование качествований (§ 19). Но, конечно, существует различие между оценкою личности и оценкою ее качествований, как проявлений в ней *высшей* личности, которая часто даже не называется и в достаточной мере не определяется. В силу выясненной нами в своем месте неопределимости исторических индивидуальностей (§ 21) остается незаметным отнесение оценки качествования к высшей личности и сама оценка получает абстрактный характер. И тут мы сталкиваемся с необходимостью или разно оценивать моменты развития личности, или разно оценивать ее качествования.

Оценивая личность, мы как будто руководимся отвлеченным — религиозным, философским или моральным — идеалом. Но в действительности такого отвлеченного идеала не существует. Есть всеединый идеал, один из аспектов которого является идеалом данной личности. Ведь религиозная, философская или нравственная цель личности вовсе не в том, чтобы она лишний раз осуществляла некоторые общие нормы, а в том, чтобы она осуществила отвлеченно не существующие, а всеединые нормы в *ее* специфичности и в *ее* конкретности. И мне кажется, что отличительная особенность хри-

стианской культуры выражается как раз в индивидуальности идеала, еще в античности носящего отвлеченно-общий характер. В христианстве нет идеала мудреца, святого, государственного деятеля и т. п. «вообще», но есть идеал *этого, того, третьего* человека, идеал конкретного индивидуума.

Сравнительно оценивая конкретные личности (индивидуумов), мы сопоставляем их с личностью Иисуса. И мы считаем Иисуса образцом и высшею мерою одинаково и для монаха, и для профессора, и для политика, и для ремесленника. Это значит, что критерием нашим является строение личности Иисуса, ее форма. Но форма эмпирического человека, предполагая известную разъединенность качествований, всегда может быть выражена как некоторое их систематическое единство. И такое выражение ее, при сознании условности и ограниченности наших формулировок, вовсе не предполагает, будто личность Иисуса не всеедина, а представляет собою органическое единство или систему (§ 37). Напротив, именно в Иисусе мы обнаруживаем высокую степень всеединства — пронизанность всех качествований отношением к Богу, чувство Богосыновства и единство богато дифференцировавшейся душевности, вовсе не сводимое к понятию системы или гармонии. Тем не менее, личность Иисуса всеедина *в эмпирической ограниченности.* Религиозное в высшем всеобъемлющем смысле слова является ее отличительною чертою (§ 49). Религиозное пронизывает в ней все другие качествования; но пронизывает, а не сливается, оставаясь отличным, в безразличное единство с ними. Как отличное, оно должно быть признано преимущественным качествованием Его, принципом иерархического строения эмпирической Его личности. *

Таким образом наш критерий раскрывается в смысле, во-первых, идеального для эмпирии строения личности и, во-вторых, в смысле иерархического строения ее на основе религиозно-преимущественного качествования.

Объектом истории являются не индивидуумы, а коллективные личности, вернее же — всеединая личность человечества (§ 14), и сравнительная оценка индивидуумов в задачу историка входить не может. Для него и личность Иисуса важна лишь постольку, поскольку она выражает идеальное строение личности вообще, т. е. и коллективной личности, и — поскольку она индивидуализирует личности коллективные. Но и высшие личности важны для историка

---

* Высказываемые здесь соображения нисколько не противоречат церковному учению о том, что в Иисусе Христе только одна личность — Божественная Ипостась. Называемое в тексте «эмпирической личностью» Иисуса не что иное, как эмпирическая ограниченность Его личности.

не сами по себе и не в разъединенности их, а в их взаимоотношении или системе: как всеединая, хотя и умаленная личность.

Говоря конкретно, внимание историка сосредоточено на отношении Иисуса к семье, народу, государству, культуре, религии, знанию, общественно-политической и хозяйственной деятельности и т. д. Оценка в истории необходима (§ 44), но история вовсе не стремится к абстрактной расценке личностей, конкретно-индивидуальных и коллективных, не «судит». Она не нанизывает произвольно личности на стержень или стержни отвлеченных ценностей, а выясняет реальное взаимодействие личностей, раскрытие человечества во времени и пространстве чрез усмотрение эмпирического центра развития, являющегося центром потому, что он преимущественно связан с Абсолютным.

51. Познавая исторический процесс из какого-либо (из любого) его момента, познавая исторический процесс в аспекте или модусе его момента, историк тем самым подтверждает значение и ценность своего исходного, избранного им за исходный момента. Само собой разумеется, можно утверждать, будто я, например, изучаю философское развитие Западной Европы просто потому, что оно *мне* «интересно», или потому, что для нынешнего времени, психикой и проблематикой которого я живу, «привлекательны» именно философские вопросы. Точно так же, выделяя в стяженном всеединстве данного момента отношение его, скажем, к завоеванию Китая Чингис-ханом, или, выражаясь более простым языком, заинтересовываясь походами Чингис-хана и выясняя их место и смысл в историческом развитии, я могу сослаться на то, что они по непонятным основаниям привлекают мое внимание. Однако подобные «субъективные» объяснения никого не удовлетворяют и прежде всего не удовлетворяют меня самого. Историки-субъективисты ссылаются на «субъективную» для них важность самого процесса исторического познания, забывая, что историческое познание лишь момент исторического бытия. Но они сами себе противоречат, когда стараются показать, что изучаемое для них важно с обще-исторической точки зрения, и вовсе не изучают первое попавшееся им на глаза историческое явление. Немногие ссылаются на ничем не обоснованный произвол своего познавательного или эстетического интереса. Большинство мотивирует свое поведение общими задачами исторической науки. И конечно, научное познание должно быть обосновано чем-то высшим, а не простым интересом к изучаемому, который и сам нуждается в объяснении и обосновании. Пытаясь «обосновать» выбор объекта исследования, подбор фактов, различение важного от неважного, историк обращается к раскрытию природы исторического мышления. Но нет исторического мышления вне исторически мы-

слимого, т. е. вне исторического процесса. И потому неизбежно всплывает вопрос: как относится занимающее меня и мною изучаемое к прочим моментам истории, в частности и прежде всего, к исходному моему моменту, т. е. ко мне самому, к моим идеалам и ценностям. Всего этого нельзя сделать, не обладая уже критерием для оценки эмпирии. А такой критерий не может быть установлен чисто эмпирически: путем сопоставления эмпирических моментов как таковых; и не может быть отвлеченною абсолютною ценностью, что привело бы к признанию безразличности распределения моментов во времени и пространстве.

Выразить историческую действительность в специфичности данного момента, в чем и заключается цель всякого историка (§ 49), возможно только определив эту специфичность и выяснив ее значение и смысл. Выяснить же значение и смысл момента можно только чрез сопоставление его с прочими, раскрывающимися в его стяженном всеединстве, и чрез обращение к высшим индивидуальностям и Абсолютному. Обращаясь к высшим индивидуальностям, историк как таковой входит в сферу конкретного их единства, в сферу их эмпирического развития — в пределы временно-пространственного процесса, хотя и укорененного в сверхвременном и сверхпространственном единстве, но отнюдь не теряющего историчность свою, и не рассматривает его отвлеченно. Обращаясь к Абсолютному, *историк* познает Его тоже не отвлеченно, а — чрез отношение Его к наивысшему эмпирически Его выражению.

Исследователь сосредоточивает свое внимание на возникновении городского строя в северной Франции. Он улавливает трудно-определимое первичное «единство» города, проявляющееся при разных условиях и в разных формах, усматривая в этом первичном единстве как бы некоторую потенцию, разнообразно актуализирующуюся во многих конкретных случаях. Его увлекает диалектика развития, раздражают шаблонные формулы традиционной историографии. И несомненно, им руководит некоторый обще-исторический интерес. Ему представляется новым и важным его подход к проблеме, специфичность его взглядов. Но он в состоянии определить эту специфичность только на основе знакомства с историографией — как новый момент в ее развитии. Однако историку существенна не только новизна, а и большая истинность его взглядов. Ее нельзя обосновать простым сопоставлением со взглядами других: необходимо обратиться к последним основаниям; т. е., в конце концов, к природе исторической действительности. И тогда откроется, что в данном конкретном случае историк усматривает незамеченный еще никем аспект исторического процесса; и это «открытие» может быть обосновано лишь при условии какого-то знания о процессе в целом. Оно implicite содержит в себе новое понимание исторического

развития, и не формальное только понимание, а и реально-конкретное, материальное.

Таким образом, в развиваемой им точке зрения историку уже даны и отношение ее к другим точкам зрения и природа взаимоотношения исторических моментов вообще. И первое и второе даны ему не отвлеченно, а конкретно, хотя и в стяженности. Ведь он (если только он настоящий историк) не просто сопоставляет свои взгляды с чужими, а показывает, каким образом вторые необходимо требуют восполнения их первыми. Развитие историографии предстает в качестве действительного, а не мнимого развития; отнюдь не сводится к внешнему обзору и довольно-таки бесполезному изложению всего о проблеме высказанного. При некотором беспристрастии чужие взгляды не отвергаются, понимаемые как ограниченное выражение того же самого, и, может быть, иного, данным историком не изучаемого. Углубляя историографическую сторону, историк ищет объяснений как для ограниченности и направленности на другие вопросы у своих предшественников, так и для новизны своей точки зрения. А подобные объяснения сводятся к тому, что в историографии усматривается лишь одно из качествований субъекта развития. Историографический обзор превращается в историю, рационалистически-диалектическое развитие качествований — в *историческую* диалектику (§§ 50, 20).

К тому же самому — к общеисторическому построению, специфично выражаемому данным историком, — приводит и материальная сторона. Изучая развитие городского строя, историк понуждаем выйти за пределы своей темы: в область изучения феодальных отношений, духовной культуры и т. д. И опять-таки он приходит к субъекту развития, выражающему себя в упомянутых и многих других качествованиях, познаваемому не путем отвлеченной схемы, а в конкретной данности ее раскрытия. Этот субъект ограничен хронологически XI—XIII веками. Однако его познает историк XX века и, качествуя в XI—XIII, субъект развития качествует и в XX. Будучи «интересным» для современного историка, субъект развития в XI—XIII в. и объективно важен для современности, с которою он связан не непосредственно, а чрез развитие XIII—XX вв. В довольно наивной форме эта связь выражена у первых, «либеральных» историков французского городского движения, для которых история городов казалась (фактически, может быть, и оторванным от современности) примером борьбы за свободу. Либеральные историки не были совсем неправы: они многого не видели, но усмотренное ими в городском развитии обнаруживалось. Городское развитие содержит в себе некоторый общественный идеал, некоторый мотив, который присущ современности, хотя и по-иному в ней осуществляется. Несомненно реалистичнее и конкретнее историки, усма-

тривающие преемство форм городской жизни, зарождение в городах ряда институтов современного публичного и городского права. Но эти историки грешат склонностью к абстракции. Они отвлекают и от прошлого и от современности немногие черты, упрощая и сжимая до неразличимости многообразие исторической действительности. С другой стороны, и они обязаны объяснить, почему их занимают изучаемые ими институты и каков смысл этих институтов не только для XI—XIII и для XIX—XX веков, а и для исторической действительности в целом. Наиболее плодотворна и глубока охарактеризованная выше точка зрения, естественно и необходимо приводящая к историческому развитию в целом. Но раскрытие этой точки зрения не что иное, как всеобщая история.

Если историк хочет возвыситься над чисто-субъективным отношением к своему предмету, он обязан показать: какою ценностью обладает для современности, для XI—XIII вв. и для истории в целом то, что он усматривает в городском движении названной эпохи. Он видит эту ценность в таких-то и таких-то существующих ныне институтах. Он обязан отдать себе и другим отчет в том, какие мотивы лежат в основе изученных им институтов, что такое публичное и частное право и почему они важны и в какой мере они нужны. Он видит ценность настоящего и прошлого в стремлении к свободе. — Пусть укажет, каков смысл, какое оправдание столь ценимого им стремления. Он увлечен творческою полнотою и многообразием исторической жизни. Пусть осмыслит и оправдает их, а не ограничивается безотчетным «интересом» к ним.

Очевидно, нельзя объяснить и, тем более, оправдать отдельные институты без объяснения и оправдания права, что необходимо приводит к его субъекту — к развивающемуся человечеству. И еще яснее это во втором и третьем случаях. Но мало признать право, стремление к свободе, «творчество» качествованиями исторической личности. Надо еще объяснить и оправдать их, ибо без оправдания их не оправдан интерес к ним со стороны историка. Так мы приходим к признанию того, что в праве, стремлении к свободе, творчестве человечество качествует Абсолютным. Признание же это уже предполагает отношение человечества к идеалу, который является идеалом всеединой личности, т. е. всякого индивидуума. Историческое развитие обнаруживает себя как становление идеала личностью — человечеством. Следовательно, принимая во внимание неполноту осуществлений идеала, равноценность всех осуществлений по качеству и установленный нами закон развития (§§ 37, 38), мы должны найти общий для всех моментов центр в одном из них, найти момент апогея. Это возможно чрез оценочное понимание человечества как личности. Оценка же личности человечества покоится на совершенной (в возможных для эмпирии пре-

делах) индивидуальности, которая и является критерием, эмпирическим и, тем не менее, по значению своему абсолютным.

Всякий момент развития является специфицированным стяженным всеединством. Его специфичность раскрывается в сопоставлении ее со специфичностью других моментов, стяженно данных и раскрывающихся в нем как во всеединстве, и в уяснении отношения ее и их к всеединому идеалу. Но и взаимоотношение моментов и отношение каждого из них к своему аспекту идеала отнюдь не отвлеченное построение, а сама конкретная данность развития. Определяя специфичность исходного момента чрез отношение его к идеалу, мы вместе с тем определяем и место его в ряду прочих моментов, как, определяя это место, устанавливаем отношение момента к идеалу.

В конкретных исторических исследованиях существо исторического познания часто с достаточною отчетливостью не обнаруживается. Обычно историк не отдает себе отчета в том, что исходит из идеалов и качествований своей эпохи, и не задумывается над обоснованием этих качествований и этих идеалов. Устанавливая взаимоотношение моментов, он забывает об отношении привлекшего его внимание момента к современности. Естественно сосредоточиваясь на частном вопросе, историк обычно не стремится обосновать свое сосредоточение; и столь же естественно он ограничивает сферу связанного с изучаемым им непосредственно и главным образом. Когда он задумывается над мотивами своего сосредоточения именно на этой проблеме, он чаще всего не идет дальше общих, отвлеченных соображений. Он прямо обращается к идеалу изучаемого им момента, не пытаясь до конца опознать смысл идеала, или даже не к идеалу, а к взаимоотношению изучаемого момента с современностью. Так выдвигается некоторая отвлеченно-идеологическая ткань, полагаемая в основу исторического развития, но с ним настоящим образом не связанная. Она ясна нам в религиозно-исторических концепциях: в идее Промысла или Провидения; ясна и в более позитивных построениях, например — в школе Ранке.[155]

Существует некоторое эмпирическое основание, склоняющее к абстрактным построениям. Это — различие между индивидуальностью и качествованием. Качествование само по себе есть уже известная абстракция. Диалектика его лишь частично проникает в глубь исторической действительности. Изучая историю философской мысли, мы отвлекаемся от связи философствования со всею полнотою конкретности. Вне всякого сомнения, есть диалектически-необходимый и диалектически-рациональный переход от учения Платона к учению Аристотеля, от них к стоицизму и новоплатонизму. Но этот переход в познаваемой рационально и отвлеченно степени вовсе не обладает исторической конкретностью. Нельзя дедуцировать из

платонизма исторически известное нам учение Аристотеля, полноту его содержания; да и в самом платонизме приходится, дедуцируя из него Аристотеля, останавливаться лишь на некоторых моментах. Можно начертать общую схему философского развития от Платона до Прокла. Но эта общая схема в логической необходимости своей будет довольно бедною и отвлеченною. Логически необходимая последовательность ее моментов может быть конкретизирована в целом ряде различных исторических последовательностей, из которых только одна реально осуществилась. И для того, чтобы исторически ее понять, надо выйти за пределы философии и рационалистической диалектики. Надо, например, принять во внимание развитие науки вообще, религиозные течения, эллинизацию Востока и ориентализацию эллинского мира и т. д. Равным образом никакая рационалистическая диалектика не в силах дедуцировать конкретные системы.

Изучение некоторых, по крайней мере, качествований легко выливается в рационалистически-диалектическое построение, в рационально-диалектически необходимую систему. Но такая система, при всем ее значении, неисторична; и в этом основное заблуждение гегельянства. Всякая попытка ее конкретизировать заключает в себе отказ от рационалистической ограниченности, если только действительность не признается случайною и ненужною мишурой. Однако отказ от ограниченности является не отрицанием диалектики, а расширением ее за грани рационалистического ее применения. И этот выход за грани рационализма по существу своему является переходом от качествования к выражающей себя в нем всеединой личности. В развитии всеединой личности сохраняется все подлинное, что открыто в рационально-диалектическом анализе качествования. Но моменты развития качествования размещаются и конкретизируются уже исторически, рационально необъяснимо. Для объяснения их необходимо погружение в целое исторического развития, нужна историческая диалектика. Какая-нибудь гегельянская схема выражает исторический процесс; но она выражает его частично и отвлеченно и потому недостаточно. Примером может служить известный труд Г. Эйкена о средневековом миросозерцании.[156] Здесь, впрочем, безжизненность построения усилена еще тем, что автор понимает свою задачу, как экземплификацию общей схемы («закона») конкретным материалом. Книга Эйкена — хороший пример «естественно-научного» метода в историографии.

Пока признается лишь один вид необходимой и объяснимой связи моментов целого — их логическая, рационально-диалектическая связь, историческая действительность неизбежно представляется иррациональным излишком, необходимым в силу своей данности, но необъяснимым, ибо установление причинных связей никакого объяснения не дает. На основе рационалистической диалектики воз-

можно отвлеченное систематизирование моментов, но невозможно историческое познание. Ограничивая себя ею, мы никогда не поймем развития, никогда не раскроем момента во всей подлинности и необходимости его всеединства. Историческая диалектика — нечто более широкое, чем рационалистическая. Она не отрицает второй, но содержит ее в себе, как одно из своих проявлений. Историческая диалектика не «logique du coeur»[157]: она содержит в себе и логику сердца и логику ума, ибо обе только разные обнаружения единого необходимого и свободного становления. Природа исторической диалектики не поддается логической формулировке. Ее можно лишь показать на анализе конкретных примеров и пояснить путем обращения к индивидуальному душевному развитию. И для понимания ее необходимо основываться на субъекте исторического процесса, как на живой всеединой личности.

52. Утверждая личность Иисуса как предельно-совершенный для эмпирии момент, мы утверждаем объективный центр в развитии человечества и строим это развитие (т. е. познаем его) на основе христианской *эры*. Для нас она не относительна и случайна, как счет по олимпиадам, не произвольна, как вера магометан, и не гипотетична, как отнесение всего к моменту сотворения мира. Будучи моментом эмпирии, она обладает абсолютным значением для эмпирического процесса обязательным, но его превышающим.

Эмпирически-ограниченная индивидуальность Иисуса или, выражаясь богословски более корректно, личность Иисуса в ее эмпирическом ограничении, является необходимым основанием всякой нашей моральной оценки. Но сама история ограничена (§§ 14, 32): она отвлекается от индивидуальности конкретной. Для нее личность Иисуса существенна как индивидуализация высших личностей (§ 50). Поэтому для понимания исторического процесса надо определить связь между Иисусом и всеединым человечеством, т. е. предельное для эмпирии совершенство человечества. Это предельное совершенство и будет Церковью. Мы *в состоянии* исторически определить Церковь как эмпирически наиболее совершенную личность потому, что критерий совершенства всякой личности дан в Иисусе. Чем совершеннее личность, тем ближе она к Иисусу, тем более она — сам Христос. И Церковь по содержанию своему и есть всеединый *человек* Христос, отличаясь от него только как *человеческая* личность, как «второй субъект» обоженного человечества. Отношение Церкви к Иисусу Христу не отвлеченно-формальное, а конкретно-реальное: вторым обосновывается первое и первое раскрывается во втором. Иисус — индивидуализация Христа и, по человечеству, — индивидуализация Церкви, двуединая с другою ее индивидуализацией — с Богоматерью. В исторической действительности связь

Иисуса (и Богоматери) с Церковью, как личностью всеединой, выражается в конкретно эмпирических связях между выражающими Церковь коллективными личностями и, в конце концов, индивидуумами. Поэтому Церковь и раскрывается в полноте временно и пространственно определенных моментов, а само раскрытие ее не что иное, как процесс исторического развития. Отличая потенциальное эмпирическое бытие Церкви до Христа Иисуса и вне Его (в иноверии и язычестве), необходимо признать, что ныне в эмпирически выражающей себя Церкви перед нами апогей развития человечества. Однако, если взять развитие Церкви в нем самом, нельзя определить, в каком периоде своего развития она находится (§ 38). Здесь лежит предел эмпирической истории. — Мы знаем закончившиеся моменты эмпирической Церкви, знаем, что заканчивается эмпирическое раскрытие католичества, но мы в состоянии только предполагать, где и как еще раскроет себя христианство.

Наша теория существенно отличается от теории прогресса, но сохраняет и обосновывает неустранимый из исторического познания ее основной мотив. — Отрицая начальный и конечный моменты развития, мы признаем его центральный момент, благодаря чему получаем возможность периодизировать и познавать исторический процесс. Сохраняем мы и неустранимый момент оценки. Однако аксиологическое понимание исторического развития сочетаемо для нас с утверждением качественной равноценности всех его моментов и не вынуждает к обесценению хотя бы одного из них. — Моменты обладают разною ценностью только по степени раскрытия каждого из них, не по специфичности их, а эмпирическая разноценность качеств сводится на различие их по степени раскрытия. Вместе с этим в нашей теории примиряются мотив, искажаемый и ограничиваемый в теориях прогресса, с потенциальной центральностью всякого момента и неизбежною связанностью всякого исторического построения с одним из моментов.

Глава пятая

Настоящее и прошедшее в истории. Причины и личность. История и Природа

53. В понимаемом нами как раскрытие всеединого субъекта, человечества или любого из его моментов, развитии надо различать два порядка раскрытия: порядок сосуществования и порядок последовательности. С этим различием связаны две разновидности исторического метода: статическая и динамическая (§ 43). Оба порядка в основе своей всевременны, и оба в умаленности своей временны, хотя и в разной степени. Эмпирическое время, с его условным, но в условности своей отражающим реальность делением на прошлое, настоящее и будущее, является стихиею эмпирической истории. Всякий субъект развития (а к субъекту, к моменту-личности необходимо восходит и всякий момент-качествование — § 20) в данности своей является и понимается нами в смысле диалектически раскрывающегося. В нем находятся и познаваемы определенные потенции. В силу диалектической природы своей он *должен* от этого *своего* момента (или от единства *этих* моментов), перейти к следующему (или к единству следующих), хотя эмпирически может и не перейти или перейти недостаточно. В основе своей переход субъекта от одного момента (одних моментов) к другому (к другим) всевременен, но так, что он не отрицает временности, а ее в себе содержит. Субъект становится моментом «b» *после* того, как он есть уже момент «а», но, поскольку он объемлет оба момента, это «после» является различием *их и только их внутри его.* Его всевременность содержит в себе временное различие его моментов, хотя нам в стяженности его всеединства она и дана в форме умаленности, каковая умаленность не есть ни чистая «фиктивная» временность (настоящее), ни всевременность, а нечто среднее между ними (§ 6). Таким образом, всякое диалектическое раскрытие субъекта, будучи всевременным, тем самым есть и временное, и только злосчастная наша склонность к ограничению умаленной всевременности в фиктивное время позволяет нам создавать мысленно столь же фиктивную вневременность, которую мы и приписываем диалектическому процессу. Не усматривая временного различия мо-

ментов, а усматривая только необходимую их связь, мы считаем эту связь вневременной и моменты сосуществующими.

В диалектическом переходе субъекта от момента «а» к моменту «b» заключена необходимость следования «b» за «а» и невозможность обратного порядка. Правда, это не всегда с достаточною ясностью нами усматривается; но все же это может быть показано. Так, нельзя мыслить разъединенность *ранее* единства, а единство *ранее* всеединства. Нельзя мыслить обоснованный вывод *ранее* его посылок. В развитии индивидуума рассудочное познание мира необходимо *следует* за появлением в индивидууме некоторого самосознания и противопоставленности себя познаваемому. Революция, как стремление перестроить общество, предполагает существование общественного строя. В развитии стиля и форм искусства есть своя необходимая последовательность, очевидная всякому историку искусства. Если мы не отвлекаемся от конкретного процесса, готика немыслима ранее романского искусства и после ренессанса или барокко. Можно спорить с этим, мысленно сосредоточиваясь на «идеях» готики или ренессанса, но только потому, что сами «идеи» в таком случае рассматриваются отвлеченно от их конкретного выражения, т. е. весь спор переносится в царство фикций. В исторической действительности необходимость данного порядка ее моментов часто не ясна. Но она не ясна постольку, поскольку историк всегда ограничен в своем исследовании тем либо иным моментом и не углубляется, занятый его специфичностью, в его стяженное всеединство. При подходе к истории с категорией причинности последовательность моментов считается необходимой, хотя бы и не всегда очевидно-необходимой, особенно когда под причинностью разумеют «сплошную причинность», понятие, надо сознаться, не свидетельствующее о глубокомыслии своего изобретателя. Тем более такая предпосылка уместна в теории всеединства, в которой причинная связь не отменяется, но только рассматривается как умаленное выражение исторической.

Итак, всякое раскрытие субъекта предполагает — предшествующий его момент, на который описывающий то, что раскрывается, историк может и не обращать внимания, и — собственно раскрывающееся, как последующее. Это «последующее» может восприниматься или как один момент (как всеединство качествований со стороны единства его) или как система многих моментов (как всеединство его качествований со стороны их множественности). В последнем случае историк и является статиком. Он *как бы* описывает сосуществующие моменты. Все они вместе следуют за предшествующим (или всеединством предшествующих) и все предшествуют дальнейшим. Но друг к другу они относятся не в порядке последовательности, а в порядке сосуществования. Связь их остается диа-

лектическою, но не требует временного между ними различения. Однако, если мы останавливаем внимание на каком-нибудь из них в отдельности, он оказывается обладающим свойством раскрытия во времени, а тем самым вневременная связь всех их друг с другом обнаруживает себя как отвлеченную. Мы не в состоянии уловить последовательность возникновения отдельных моментов системы, но у нас нет права предполагать, что они возникают одновременно и что рассматриваемое нами, как сосуществование или одновременное возникновение момента «m» с моментом «n», не является на самом деле сосуществованием первой стадии развития момента «m» со второю момента «n», первая стадия которого осталась нами неопознанной. И если мы можем диалектически описывать систему моментов, беря за исходный многие из них, отсюда еще не следует, что все наши описания равноценны. Только одно из них «наилучшим» образом выражает систему; и только один момент является «действительно» исходным. В понимании системы особенно ясна диалектическая сторона исторического процесса, но она представляется вневременною лишь потому, что является отвлеченной. Этим нисколько не умаляется значение статически-исторического метода, неизбежного в условиях ограниченного познания и даже лучше, чем динамический, выясняющего диалектическую природу истории (§ 43).

Когда историк изучает какую-нибудь эпоху, он пытается познать ее существо по самым разнообразным ее проявлениям. При этом он пренебрегает временными различиями (в пределах эпохи) между этим проявлениями и временным движением (развитием) каждого из них. Познав по ним, как по символам, индивидуализующийся в них момент (эпоху), историк тем самым познает и их диалектическую взаимную связь. Но она еще не является диалектическим движением самой эпохи, которая взята как бы в поперечном разрезе или как бы спрессована в одно из своих поперечных сечений. Познание этого движения требует того, чтобы усмотрена была необходимость однозначного временного соотношения его моментов. На первый взгляд, кажется безразличным, с чего начинать характеристику эпохи: с политического его строя или с ее идеологии. На самом деле ко всякой эпохе существует свой, наиболее плодотворный и единственный правильный для понимания ее подход.

Нам могут на это возразить, что, признавая основоположность временных различий, мы подрываем свои же собственные выводы. Как будто, в новой форме всплывает проблема, разные решения которой разделяют историков на «идеалистов» и «материалистов» (ср. § 3). Но, во-первых, временный приоритет не есть причинный. Во-вторых, моменты эпохи (resp. любого исторического момента) не совпадают с условными, довольно «приблизительными» поня-

тиями идеологии, социального строя, организации производства и т. п. В-третьих, моменты, будучи ограниченно-эмпирическими, находятся в некотором иерархическом взаимоотношении, которое определяется степенью раскрытия каждого из них (§§ 37, 28).

Таким образом, основною чертою эмпирического развития является движение во времени. Каждый его момент исключает другой, но все моменты есть один и тот же многообразно и упорядоченно качествующий в них субъект, на единстве которого и покоится непрерывность и необходимость процесса. Наибольшая непрерывность и познавательная убедительность достижима тогда, когда субъект развития усматривается и как само человечество. По мере ограничения поля исторического исследования непрерывность и «убедительность» уменьшаются. С другой стороны, чем отвлеченнее понимание процесса (а в той или иной мере оно всегда отвлеченно), тем более реально-последовательная связь уступает место абстрактно-систематической, тем более динамизм истории заменяется статическим ее пониманием. И в историографии настоящее и полное историческое познание (динамическое) является и редким и фрагментарным. Историография лишь приближается к нему, раскрывая диалектику развития, иногда же ограничиваясь описанием простой данности.

54. Неоднократно историческая наука определялась как наука о прошлом. Нам подобное определение представляется не вполне точным. — История есть наука о развитии человечества в целом. Она изучает настоящее и прошлое, и притом так, что ни то ни другое в отдельности своей изучению ее не подлежат. История «строит» осуществленное уже и осуществляющееся еще, исходя из момента настоящего, постигает прошлое чрез настоящее и настоящее чрез прошлое, и не как разъединенные моменты, а как непрерывный процесс. Познавать прошлое вне настоящего, в отрыве от настоящего столь же невозможно, сколь невозможно познавать мир объективный без самопознания и без познания в нем себя, его познающего. Очень часто в процессе познавания мы не отдаем себе отчета в этом самопознании; очень часто в историческом исследовании мы не замечаем того, что видим прошлое в настоящем и смотрим на него из настоящего. В некотором смысле прошлое есть настоящее, а настоящее есть прошлое. Во всяком случае, они неразрывно связаны друг с другом, составляют одно до конца неразложимое целое.

Даже определение истории как науки о прошлом и настоящем развития еще недостаточно. В самом деле, познание развития невозможно без (хотя бы и стяженного) познания его в целом. Историк, сознательно или бессознательно, пользуется категориями

всеединства, развивающегося всеединого человечества, его завершенности и усовершенности, неосуществленных вообще или еще не осуществленных потенций. В общих чертах историк познает не только настоящее и прошлое, а и будущее человечества, вовсе не притязая на роль предсказателя конкретных событий. Он улавливает тенденции развития, направленные в эмпирическое будущее, видит их ограниченность и возможность иных тенденций. Он определяет стадии или возраст изучаемой им индивидуальности, еще живой в самой себе, а, следовательно, предвидит и дальнейшие стадии ее развития, мыслью опережает реальное движение. В самом прошлом он, чрез восхождение к всеединому субъекту развития, усматривает возможность будущего и понимает прошлое не только по отношению его к настоящему, но по отношению к этому возможному будущему. Как, например, изучая философское мировоззрение какой-нибудь эпохи, оставить без внимания его ограниченность, заложенные в нем и неосуществленные в нем возможности? Без этого оно останется непонятным. А усмотрев неактуализированные возможности, поняв их значение и смысл, уловив тенденцию движения, нельзя не поставить и дальнейший вопрос: осуществятся ли они вообще иначе, как в усмотревшем их сознании историка, необходима ли их актуализация в данной культуре, в человечестве вообще?

Однако есть существенная разница между отношением историка к прошлому и настоящему, с одной стороны, к будущему, с другой. Всеединому субъекту будущее дано во всей своей осуществленности: так же, как прошлое и настоящее. Эмпирически ограниченному субъекту (любому историку) оно дано только в отраженности его настоящим и прошлым, не в индивидуализованности или конкретности своей, а потенциально и стяженно. Поэтому оно познаваемо лишь в общих («отвлеченных») чертах. Если историк пытается познать его конкретно, он выходит за пределы эмпирической истории и либо необоснованно гадает, либо становится приобщенным к всеединому субъекту ясновидцем. Но гадание в области науки неуместно, а достоверность постигаемого ясновидением обоснована уже не эмпирически (в обычном смысле этого слова), не научно-историческим путем. Впрочем, степень отвлеченности знания о будущем бывает весьма различной (§ 34).

Итак, содержание исторической науки определяется, как развитие человечества в целом, познаваемое со стороны его осуществленности. В этом определении уже заключается преимущественная сосредоточенность истории на прошлом и настоящем. В зависимости от того, куда ориентировано историческое познание, всегда исходящее из настоящего: в прошлое и потому конкретное или в будущее и потому еще не постигаемое в своей конкретности, следует различать две формы истории. Одна из них — то, что обычно под

исторической наукой понимается: другая, еще не ставшая явно наукообразной, еще граничащая с безответственным пророчествованием, скрывается в одеяниях «философской публицистики». У каждой своеобразные методы и цели, хотя обе переплетаются друг с другом и в полной обособленности не существуют.

55. Философская публицистика является историческим познанием настоящего с направленностью этого познания на более или менее отдаленное будущее. Такое познание находит себе место и в истории обычного типа, хотя и спорадически. — Изучая прошлое, историк не только рассматривает его из настоящего, но еще и аналогизирует настоящее прошлому. Так от несоответствия между фразеологией и идеологией «вождей» Великой Французской Революции тому, что заставляла история их делать, несоответствия, ярко охарактеризованного уже Жозефом де Местром, историк заключает к тому, что и коммунистическая идеология большевиков в меньшей мере, чем думают, связана с реально развертывающимся в России историческим процессом (ср. § 61). Само собой разумеется, подобное аналогизирование дело очень тонкое. Оно требует и больших знаний и большого такта, во всяком случае — чутья к существу исторического метода. При неумелом и топорном пользовании историческими аналогиями получаются удручающие своею пустотою и, обычно, квази-научною верою в «исторические законы» выводы. Но по существу совершенно справедлива пренебрежительно отвергаемая ныне мысль, что история содержит в себе «уроки» для будущего. И не случайно историческое образование признается полезным для будущего политика. Не всегда историк ограничивается случайными аналогиями и рассеянными в своей специальной работе отдельными замечаниями. — Так *Гульельмо Ферреро*[158] в своих статьях, объединенных потом в книгу под заглавием «La ruine de la civilisation antique» *, ставит себе совершенно определенную задачу — дать прогноз состояния Европы в ближайшее время. Те же цели преследуют и некоторые работы *Карла Маркса*, стоящие на грани истории и публицистики.

В несистематизированном виде та форма исторического знания, о которой мы сейчас говорим, является неотъемлемым моментом всякой политической деятельности. На ней основана оценка положения, расчеты на то или иное действие проектируемой меры и т. д. И плохие политики, в существе дела, — только плохие историки. Всякий политик, всякий публицист пытается уловить тен-

---

* Paris, 1921; ранее в «Revue de deux mondes», 1920; русский перевод А. Н. Казнакова: *Г. Ферреро. Гибель античной цивилизации.* Изд. Ратай, Киев-Лейпциг, 1923 г.

денции исторического процесса. Он всегда оперирует с тем, что сулит или чем грозит будущее, которое он — худо ли, хорошо ли — усматривает в настоящем и прошлом. Но, конечно, редко публицистика поднимается до самосознания, до осмысления существа развития и его принципов. Ближе всего к такому самосознанию она в периоды культурной напряженности — в эпохи национального расцвета, перед революцией, когда еще не стало поголовным безумие, после революции, когда уже начинается отрезвление.

Впрочем, до известной степени несколько пренебрежительное отношение ученых историков к публицистам оправдано. В целом философская публицистика (я говорю, главным образом, о русской, отличающейся преобладанием религиозных мотивов) оставляет в читателе чувство глубокой неудовлетворенности. Многие авторы «увлекают» своим талантом, остроумием. Многие заражают своею верою и, на первый взгляд, кажутся обретшими истину. Но почти все отвращают произвольностью и необоснованностью своих построений. Читатель недоумевает пред лицом противоречий в среде философов-публицистов, а часто и в сфере высказываний одного и того же автора. Одни ссылаются на русскую историю, русскую литературу, приводят примеры из действительной жизни, прибегая даже к статистике, причем зачастую мало-мальски осведомленный читатель поражен легкомыслием ссылок, в буквальном смысле слова историческим *невежеством*. Другие ссылаются на свой религиозно-философский опыт, приобщиться к которому для простого читателя не легко. Третьи вещают без всяких ссылок и без всякого обоснования своих слов. Но все говорят, пишут, спорят, проповедуют, предсказывают будущее; и, в конце концов, все — безответственно. Можно еще признать право ссылаться на свой опыт за гениальным мыслителем, за Достоевским, лучшие прозрения которого, кстати сказать, очень осторожно выражены устами его героев. Но — «quod licet Iovi, non licet bovi».[159] Простой смертный *обязан* оправдывать свои интуиции и предчувствия чем-то большим. Он прежде всего обязан сам обосновать свой опыт перед лицом Истины, глашатаем которой хочет быть. Он должен найти для себя самого и для читателя критерий, который бы позволил отличать истинный опыт от прельщений, насылаемых бесом полуденным. Иначе не убедительны «откровения» и предсказания, а философская публицистика дискредитируется.

Никого не убедят голые статистические данные, особенно по типу анкет: «верите ли вы в Бога?» И кому неизвестно, что для всего можно подыскать пример и в жизни, и в тысячелетней русской истории, и в богатой русской литературе? И если все-таки многие высказывания философов-публицистов представляются убедительными, так только потому, что они бессознательно пользуются пра-

вильным методом. И метод их есть метод исторический. — Единичный факт, из понимания которого обычно и вырастает та или иная интуиция, при известных условиях может стать достаточно убеждающим в ее истинности, все равно берется ли этот факт из жизни, из истории или из литературы. Историческое познание вскрывает в нем, как в моменте, символизируемые им высшие моменты, личности и качествования. И раскрытое в нем, символизируемое им обнаруживает свою диалектическую природу. Познав в данном индивидууме какую-нибудь русскую национальную черту, мы тем самым «вспоминаем» или «признаем» ее и в неопределенно большом числе других наблюденных нами индивидуумов и прежде всего в самих себе. Мы можем (и должны) указать ее в несомненно типичных и крупных личностях, в несомненно характерных и значительных исторических движениях. И прекрасно понимая, что не в количестве примеров дело, мы все же не в праве полагаться на интуицию, на — «так мне кажется». Познавая символически усмотренную нами черту, мы воспринимаем ее диалектическое самораскрытие. Но мы не выполнили своей задачи, если ограничились отвлеченным изображением ее диалектики. Мы обязаны пойти дальше — познать конкретные проявления познанной черты и, следовательно, данную в опыте связь ее моментов, познать их необходимость. А это приведет к историческому (статическому) описанию ее в данный момент времени. В историческом же описании и в диалектике описываемого даны уже и тенденции дальнейшего развития, и связь с прошлым, и переход к динамике, т. е. к историческому повествованию.

Без сознательного и методического пользования историческим методом все рассуждения о национальном характере, национальном идеале, о будущем России и человечества и т. д. падают на уровень безответственного чревовещания, которое приносит не менее вреда, чем пользы. Опознав указанным образом свой метод, философская публицистика может действительно стать тем, чем она должна быть, «историею настоящего». И в ней, естественно, в связи с неданностью будущего и ориентированностью к нему, отчетливее выступает значение исторической идеи и ее диалектического самораскрытия (ср. § 53).

Философская публицистика ориентируется на будущее. Но будущее, даже ближайшее, в конкретности своей не дано, и, как таковое, объектом эмпирического знания быть не может. И философская публицистика обязана несколько себя обуздать, воздерживаясь от конкретных предсказаний. Ей дано, что православная религиозно-философская мысль содержит в себе некоторые своеобразные возможности, чуждые западно-европейской. Оставаясь в пределах объективно данного, она вправе утверждать, что эти возможности,

как и многие другие черты русского национального характера *могут* актуализироваться и восполнить достигнутое Западом. Но вполне допустимо, что актуализация их не пойдет далее предвосхищения их философом-публицистом, который, вероятно, поступил бы лучше, если бы принялся за раскрытие предносящейся ему системы и не прикрывал своей лени пророчествованиями о будущем творце этой системы. Да и в том случае, когда он не надеется на то, что «русский народ» осуществит для него, философа, желанное, он на самом деле, обнаруживает или лень, или крайнее презрение к умственному труду, который ведь тоже что-то осуществляет. Он являет в себе дармоеда рода человеческого и мещанина земного шара. Да!

Есть глубокие основания того, что «история настоящего» ориентируется к будущему. — В историческом методе заложен переход от исходного момента к другим моментам всеединства, и переход не только в порядке сосуществования, а и в порядке последовательности (§ 53). Всякий момент, раскрываясь в сосуществовании своих моментов, вытекает из прошлого и устремляется в будущее. Это дано в самом развитии, в сторону ли упрощения или в сторону большей дифференциации — все равно. Диалектика в эмпирическом раскрытии своем требует временного порядка, который не уничтожается во всевременности. И, собственно говоря, даже раскрытие момента в его сосуществующих моментах уже является временным. Это лишь затемняется тем, что *предшествующий* потенциальный момент невольно, но ошибочно отожествляется с одним из индивидуализирующих его моментов. Поскольку философская публицистика сосредоточена на настоящем и отвлекается от прошлого, т. е. не рассматривает настоящего в смысле «последнего» момента развития, она может передать динамизм исторического факта (и метода) только обращаясь к будущему. А обращенность к будущему, направленность на него лежит в самом настоящем.

Познавая настоящее, историк (философ-публицист) познает его в символах. Но для раскрываемой им направленности настоящего в будущее, для возможностей развития и тенденций его нет символических фактов ни в настоящем ни в прошлом: будущее есть то, чего еще никогда не было. И, подобно художнику, историк раскрывает настоящее в его возможностях и направленностях, как некоторую воображаемую картину. Однако «никогда еще не было» не только будущего, а и усовершенности настоящего, которая может лежать как в эмпирическом будущем (и поскольку усовершение момента эмпирично, оно непременно в будущем), так и за пределами эмпирии. Эти два плана, обыкновенно, и сливаются в один в сознании философа-публициста. Истинная его задача в том, чтобы чрез выяснение возможностей переживаемого момента и его усо-

вершенности (идеала) призвать себя и других к деятельному осуществлению идеального и возможного. Она не в том, чтобы утешать себя и других посулами прекрасного эмпирического будущего. Будущее свободно созидается нами чрез восхождение из настоящего во всеединство. Оно для нас, живущих в эмпирии, существует только как задание, т. е. не столько в качестве будущего, сколько в качестве настоящего. Оно дано нам в высшем надэмпирическом слое бытия, редкими слабыми образами просвечивает в настоящем. Оно не должно отожествляться с идеалом прогресса. По основному заданию своему философская публицистика или «история настоящего» являет собою историческую науку в ее действенности. Раскрывая идеал настоящего, его усовершенность, она из противопоставления себя эмпирическому процессу истории снова становится им самим и тем самым свободно созидает будущее.

56. Истории будущего в качестве конкретной науки нет, не должно быть и не может быть, ибо иначе утратило бы свой смысл само историческое развитие. История в собственном смысле слова — наука о конкретном прошлом, хотя прошлое и не познаваемо без настоящего и будущего.

Познание прошлого ставит перед историком совершенно своеобразные задачи. — Прошлое познается в настоящем, из настоящего, через настоящее. Оно самолично присутствует в настоящем, однако не во всецелости своей, а, подобно вспоминаемому, убледненно. Прошлое — действительность, вспоминаемая настоящим. И это больше, чем простое сравнение. Вспоминаемое мною не копия действительно бывшего, не реконструкция его мною, но само это бывшее, которое во мне еще существует как ослабленное, умаленное, умирающее. Оно — сам я прошлый во мне настоящем. Вспоминаемое мною одной своей стороной есть мое настоящее, другой — мое прошлое. Оно не все мое прошлое. Но актом сосредоточения на нем я могу неопределенно глубоко в него погружаться, вызывать его в настоящем. Слабый образ воспоминания словно еле заметный источник. Но этот источник начинает бить ключом и становится полноводной рекой прошлого, с которою почти сливается мое настоящее. Для настоящего живущее в нем заглушенною жизнью прошлое — источник самого прошлого и, значит, источник познавательного его проявления.

Поскольку прошлое еще живо в настоящем, оно в исторической науке и называется *источником* (Quelle, source), ярким и точным в метафоричности своей термином.

Перед нами развалины храма. Это, несомненно, само прошлое: те же самые камни, то же расположение их в пространстве, те же статуи, лепные украшения, окраска, поскольку, конечно, мы отвле-

каемся от погибшего и искаженного. Мы «реконструируем» храм — восстановляем нарушенное временем пространственное соотношение его элементов, восполняем исчезнувшее. В реконструкции нашей мы руководимся, главным образом, естественно-научными законами, учитывая силу тяжести, измеряя, взвешивая, обращаясь к технологии материалов и т. д. Чем педантичнее мы в этом отношении, тем лучше (стоит сопоставить прежние реконструкции Эгинских фронтонов с реконструкцией Фуртвенглера).[160] Законы природы позволяют нам с большою достоверностью и точностью заключать от того материального, что есть, к тому материальному, что было вначале. «Внешние» и столь же точные сопоставления с другими аналогичными постройками (основывающиеся, правда, уже на «исторической» предпосылке «единообразия» внешних выражений культуры) позволяют восполнять прежде бывшее, но материально исчезнувшее.

Наряду с этим мы прибегаем и к другим критериям: напр. к историко-религиозным, эстетическим. У нас есть некоторая *идея* религиозного смысла храма в данную эпоху, некоторая *идея* эстетического его значения для нее. Мы знаем эти идеи как идеи данной эпохи, как ее качествования, и мы усматриваем их в реконструируемом нами храме. Это иная, духовная его сторона, столь же живущая в настоящем, как и материальная, усматриваемая нами, а не выдумываемая и не предполагаемая. Сначала она неотчетлива, и всякая попытка *точно* ее себе представить — предположение. Но, безотчетно воспринимаемая нами с самого начала нашей работы, она по мере ее развития становится все яснее и отчетливее, убедительнее и неоспоримее. И эта именно духовная сторона и есть искомое нами *историческое* прошлое.

Благодаря «вспомогательным» нашим работам мы, наконец, «видим» перед собою храм в его первоначальности. И в нем мы усматриваем прошлое — технику, т. е. известный уровень знаний о внешнем мире, некоторое развитие математики и науки вообще, определенную организацию труда и, значит, определенный социально-политический строй (египетские пирамиды, римские базилики, Айя София). Мы можем пойти по этому пути, связав указанные выражения исторической действительности с другими такими же ее выражениями в иных «источниках». Но предположим: нас привлекает отражаемый храмом эстетический идеал эпохи. Ведь мы смело заключаем к античным канонам искусства от Парфенона, к средневековым — от любого готического храма. В зависимости от нашего ограниченного интереса, мы сосредоточиваемся на той или иной стороне опознаваемого нами момента прошлого (храма), до которого мы доходим по руслу материального его выражения. В храме, воссоздаваемом нами, как бы пересекаются разные стороны жизни: социально-политический строй, религиозный уклад, религиозная и

эстетическая идеология, технические уменья, научные знания. На самом деле, конечно, никакого пересечения нет, а есть некоторое единство многообразия. — Храм, как воплощенная религиозно-художественная идея его строителя, выражает личность строителя, а в ней и чрез нее культурный облик его эпохи. И мы не «заключаем» к прошлому, но непосредственно познаем его, погружаясь в него там, где оно является и настоящим, чтобы чрез связь этого его момента с другими, нам уже известными, познать и его движение. В этом существо нашего познания, нисколько не подрываемое возможными и обычными ошибками — привнесением своего, современного и личного, проецированием в прошлое самих себя.

Когда мы подходим к прошлому только с одной стороны и, связывая эту сторону его в данном источнике с нею же в других, разрушаем действительную целостность источника, мы поступаем так в силу неизбежной ограниченности эмпирического познавания и еще в силу того, что всякий момент (следовательно, и данный источник) выражает реальное бытие ограниченно и односторонне. Мы всегда в состоянии подойти к источнику и целостнее познать его, если и не как всеединство, то как единство многообразия, усмотреть в нем неповторимо-своеобразное выражение всего исторического бытия. Чаще всего подобный подход к исторической действительности наблюдается при сосредоточении исследования на той либо иной личности: на Григории Турском (Loebell) [161] или Аполлинарии Сидонии (Ешевский),[162] на Бисмарке (P. Matter),[163] Борисе Годунове (С. Ф. Платонов),[164] Иване Грозном (Р. Ю. Виппер) [165] и т. д. Но иногда такая же «концентрация» происходит около отдельной надписи (Моммзен), стелы с законами Хаммураби, развалин Кносского дворца и т. д. Принципиально с этой точки зрения можно подойти к любому вещественному памятнику; и, что существеннее, с нею ко всякому и подходят. Не случайно из внимательного изучения более или менее значительного памятника сами собой вырастают проблемы, касающиеся разных сторон прошлого, и один и тот же источник вовлекается в связь со многими, очень разнообразными (ср. § 41). Так, польские монеты становятся источником для истории французских городов, долмены и менгиры [166] позволяют заключать к религиозному миросозерцанию первобытной культуры и т. д.

Прошлое живет в вещественных своих остатках, в них говорит нам о том, что оно как-то еще существует. Наблюдающий эти остатки исследователь охотно допускает, что камень в известном смысле превышает время и является теперь тем же самым камнем, который когда-то подвергся характерной обработке. Но исследователь почему-то никак не хочет допустить, что все еще живет и тоже превышает время говорящее с ним каменными устами прошлое.

Талант историка заключается в умении заставить прошлое говорить громче и отчетливее. Но он — наивный обыватель — верит в неуничтожимость камня и не верит в жизнь идеи. Он не замечает, как, воспринимая камень, воспринимает вместе с тем и само прошлое, как погружается в него и проникается его диалектикой. Она, разумеется, тесно, неразрывно связана с вещественными следами прошлого, с руслом, по которому оно протекает и которое видоизменено и, тем не менее, в общих очертаниях своих сохраняется. Но она по существу своему нечто совсем иное, «историческое», познаваемое непосредственно, хотя и по связи с материальным. Это только историк предполагает, будто познает диалектически раскрывающее себя прошлое путем *умозаключений* от материального. Историк, если он склонен к рефлексии и «методологии», очень часто даже огорчен тем, что познает не так, как познают естествоиспытатели: не находит законов, не достигает точности. Он стремится «научно» выразить методы своего познания и... становится смешным. Так автор одной из «методологий» истории уверяет читателя, будто тот, созерцая наконечник первобытного копья, познает, как этот наконечник служил первобытным людям «для передачи кинетической энергии на расстояние».

В познании прошлого при помощи познания вещественных его остатков следует отличать познание их от познания самого прошлого. Познавая вещественные остатки, исследователь находится в сфере естественно-научной. Он устанавливает (описывает) факты, устанавливает законообразную связь их друг с другом и на основе точного описания и измерения воспроизводит уходящий в прошлое ряд изменений. Здесь его «выводы» тем надежнее, чем точнее исследование. И надо сказать, что точность в так называемых вспомогательных исторических науках (Hilfswissenschaften): в филологии, археологии, эпиграфике, палеографии, нумизматике и т. д. достигает высокой степени развития. Но ни один из разъединенных пространственно элементов устанавливаемой таким образом системы не дает сам по себе связи его с социально-психическим. Эта связь дана в ином порядке: содержится в нерасторжимой вместе-данности социально-психического и его материального коррелята. Равным образом, не может получиться выхождение за пределы материально-пространственного бытия в бытие социально-психическое и в том случае, если нам удастся самым неоспоримым образом установить уходящий в прошлое прерывный ряд элементов. Мы достигаем только одного: воспринимая непосредственно в связи с каждым элементом его социально-психический коррелят, мы, чрез установление связи элементов, познаем *прерывный* ряд их коррелятов. Однако благодаря этому нам удается (обыкновенно не сразу) перенестись в специфическое содержание социально-психического. В

качестве *психического* бытия всякий коррелят обнаруживает свою непрерывную связь с прочими, и все они познаются как один непрерывный процесс. Мы бы не узнали, что это за процесс, если бы он не выражался и пространственно-материально, если бы не было разрозненных, разъединенных, но *многих* символов его или, вернее, знаков его, указаний на него. По внешним знакам мы специфицируем смутно без них восприятие нами социально-психического процесса, и тем лучше, чем их больше. Восприняв его и определив, мы переносимся в сферу чисто-исторического бытия и знания. Конечно, не надо понимать историческое познание как хронологически следующий за «естественно-научными» операциями акт. Оно с самого начала сосуществует с ними, специфицируясь и определяясь по мере их развития (ср. §§ 18, 9).

Кажется, *Тейлор* [167] пустил в ход термин «пережиток» (survival). Всякий исторический источник, по существу своему, и есть переживающее себя, живущее в настоящем прошлое, то есть пережиток, хотя, само собой разумеется, по соображениям практическим и удобно сохранить термин «пережиток» для определенной категории исторических источников. Обычно «пережитки» толкуют очень просто, но и поверхностно — исходя из предвзятого несостоятельного мнения о разъединенности людей. — Во время грозы я испытываю чувство религиозного страха перед стихиею. Это считается «пережитком» натуралистической религиозности первобытных людей. Почему же он во мне, человеке современном, существует? — Ссылки на телесный мой организм и реальную связь его с организмом отдаленности моего предка сведутся, в конце концов, к признанию неизменного существования во всем ряду моих предков и во мне определенного систематического взаимоотношения нервных клеток. Придется объяснить эту странную всевременность *системы* (а не бесконечный ряд подобных друг другу систем, ибо ряд тут ничего не объясняет: тогда неясно откуда берется подобие их). Мы придем таким образом к постулированию обще-человеческого (всеединого) организма. Но мы в состоянии дать сколько-нибудь удовлетворительное объяснение «пережитку» лишь в том случае, если за системою расположения нервных клеток допускаем и определенное психическое состояние. А тогда у нас уже нет никакого права отрицать в современности это состояние, и мы вынуждены будем считать наш страх такою же индивидуализациею страха всеединого человека перед грозой, как индивидуализация его в первобытном человеке. Правда, мы признаем наш страх вздорным: ложным истолкованием органических ощущений, для нас, просвещенных европейцев XX века, неприличным. Но, если даже допустить, что просвещенный европеец XX века ближе к истине, чем дикарь, по существу это нисколько не меняет дела.

Для многих людей «пережитком» является обычай чертыхаться в трудных случаях жизни. Чертыхается человек, в черта не верующий... Но мне представляется маловероятным, чтобы чертыхающийся никогда в свою жизнь не задумывался над смыслом сочетания слов: «черт возьми» и чтобы при мысли о черте у него никогда не было ощущения некоторой реальности, хотя бы рационально им отвергаемой. Весьма вероятно поэтому, что чертыхание автоматично лишь по видимости, а на деле сопровождается теми же самыми, что и у отдаленных наших предков, «подсознательными» переживаниями. К тому же и отдаленные предки наши, надо полагать, очень часто чертыхались тоже «автоматически» и, уж во всяком случае, не всегда сопровождали свое чертыханье глубокою религиозною эмоцией. Предполагая последнее, мы вступаем в область фикций, которыми столь богата наука о религии. Конечно, религиозное содержание в акте призыва нечистого духа ныне слабее, чем прежде. Тем не менее, оно достаточно для того, чтобы признать чертыхание наше «пережитком», и, значит, как-то в пережитке содержится само переживаемое.

57. Исторический источник есть само прошлое, поскольку оно живет настоящим, т. е. является и настоящим, находясь в стяженном всеединстве настоящего. Какой бы мы источник ни взяли, одною из сторон своих он являет нам само прошлое. Так в хронике, даже если она дошла до нас лишь в очень поздних списках и знакома нам только по печатному тексту, существуют следы языка, характера восприятия и передачи, свойственные ее эпохе, сама эта эпоха. Так и в устном предании за всеми наслоениями и изменениями воспринимается не копия прошлого, но само прошлое, хотя и не всегда отчетливо отделимое от настоящего.

Внимание историка при изучении источника бывает направлено на аспекты прошлого, не в равной степени связанные с тою стороною его, которая существует в настоящем. Предположим, перед нами надпись на камне. — Камень, его форма, высеченные на нем рельеф и буквы являются самим прошлым, за которым, как за материальной стороной, мы воспринимаем некоторые социально-психические факты: технику, эстетические вкусы, быт и т. д. Уже опосредствованно — чрез отражение в письме и по связи с иными нашими восприятиями — воспринимаем мы язык эпохи, а затем — чрез него — содержание ее интересов. Надпись нечто нам сообщает. Если это какой-нибудь закон или декрет, мы познаем нормы, устанавливаемые законодателем, и чрез них и за ними — политический и социальный строй эпохи. Часто наше знание еще опосредствованнее. Несомненно, в знаменитой Бурунитанской надписи [168] мы довольно близки к мыслям и чувствам повествующих о себе колонов. Но

между тем, о чем они сообщают, и нами лежат еще новые промежуточные звенья: руководившие рассказывающими намерения, не целиком нам известные и, может быть, склонявшие колонов к неправильной передаче фактов, чувства обиды, и благодарности, может быть, исказившие само восприятие ими фактов, знание их о рассказываемом ими, которое могло быть и непосредственным, и опосредствованным (со слов других), точным и ошибочным, как ошибочно всякое восприятие. В иных случаях, как в поэме Пентаура о Рамсесе II,[169] появляются еще новые промежуточные звенья, например — условности поэтического стиля, панегирические мотивы и т. д. Для нас может быть существенным сам панегирический тон повествования, и он дан нам довольно непосредственно. Но мы можем направить свое внимание и на сообщаемый панегиристом факт, который, в этом случае, окажется данным нам лишь чрез посредство целого ряда звеньев. Точно так же, изучая японский буддизм, историк или изучает его в нем самом, как японский, не различая национального и «заносного», или стремится «выделить» в нем буддизм первоначальный.

Всякий источник важен для историка многими своими сторонами, из которых каждая с разною степенью опосредствованности дает прошлое, хотя и само прошлое, а не копию с него. В процессе исследования историк все время то приближается к исторической действительности, то удаляется от нее. И в зависимости от этого он с большею или меньшею точностью отделяет важный ему момент прошлого от других моментов и прошлого же и настоящего. Совершенно нелепа очень распространенная среди историков классификация источников по степени их достоверности. Она нелепа уже потому, что всякий источник многосторонен и многообразен. В самом деле, чем, кроме свойственного всякому специалисту пристрастия к объекту его изучения и склонности его переоценивать, объясняется преувеличенное в историографии значение надписей или актов? Иногда наблюдаются явления, близкие к фетишизму. — Один почтенный ученый гипотетически восстановляет якобы лежащие в основе папских биографий (Liber Pontificalis) «акты» и потом с помощью их подвергает суровой критике сами биографии. При этом он действует на основе твердого убеждения, что научная история должна строиться на «актах» и что он на «актах» ее и строит. Но почему «акт», например — дарственная грамота Пипина Короткого папе Стефану II, «достовернее» осведомляет нас о действительно переданных папе землях или о подлинных намерениях Пипина, чем рассказ биографа о их встрече передает отношение к ней биографа. Изданный закон вовсе еще не свидетельствует о том, что он был осуществлен. Стиль одинаково «достоверно» передается и в грамоте и в самом недобросовестном памфлете. Достоверность,

т. е. степень опосредствованности знания, зависит совсем не от материала или рода источников, а от запросов подходящего к ним историка.

По существу дела никакая классификация источников невозможна, хотя и мыслима (не знаю только, очень ли полезна) классификация методов исторического познания прошлого по степени его опосредствованности. Конечно, в некотором отношении удобно классифицировать источники по особенностям методов, требующихся для *предварительной* их обработки. Так, естественно, что для работы над рукописями или надписями нужны некоторые специальные знания и навыки, чем оправдано существование «вспомогательных» исторических дисциплин: эпиграфики, дипломатики, сфрагистики и т. д. Но это никакого отношения к *исторической классификации источников не имеет*. «Вспомогательные дисциплины» в значительной мере вовсе не являются историческими; и их «точность» в заслугу истории поставлена быть не может. Они пользуются не столько историческими, сколько естественно-научными методами, почему и являются желанным прибежищем для историков, не понявших исторического метода и огорченных недостаточною его точностью. Всякое зло в каком-либо отношении становится добром. И в данном случае засилье естественно-научного метода принесло истории несомненную пользу. Оно «точностью» помогает истории и отвлекает от писания исторических книг людей, к этому совсем не пригодных.

Впрочем, поскольку вспомогательными дисциплинами пользуется историк, в его работе естественно-научный метод переплетается с подлинно-историческим (ср. § 55). Область «вспомогательных наук» даже особенно пригодна для выяснения некоторых общеисторических проблем, в частности — проблемы взаимоотношения между социально-психическим и «внешним».

Историк познает прошлое более или менее опосредствованно, т. е. в связи этого прошлого с «неисторическим», «внешним» бытием (даже в том случае, когда он изучает какое-нибудь устное предание или «пережиток»). Но он всегда познает само прошлое; воспринимает его, а не «умозаключает» к нему. «Умозаключения», о которых столь любят говорить некоторые методологи, пытающиеся при этом показать исключительную свою психологическую одаренность, являются только средством для более точной характеристики воспринимаемого прошлого. Еще яснее восприятие *самого* прошлого в областях вспомогательных наук, когда историк пользуется ими для своих исторических задач.

Мы изучаем какую-нибудь рукопись, и прежде всего стараемся определить, подлинна ли она, т. е. то ли она самое, за что себя выдает. Часто такое исследование производится без всякой надоб-

ности, просто потому, что историкам свойственна зависть к естественникам, у которых есть колбы, реторты, микрометрические винты и аптекарские весы. — В области палеографии можно точностью превзойти любого естественника. Но допустим, мы руководимся в нашем исследовании вполне реальным мотивом — возникшим у нас сомнением в подлинности. Методически начинаем мы нашу работу с анализа бумаги. Заметив на ней водяные знаки и наведя справки в почтенном труде Н. П. Лихачева [170] о водяных мельницах, мы после длительных сопоставлений убеждаемся, что бумага относится к той же эпохе, как и датирующая себя рукопись. Неудовлетворенные этим, мы изучаем характер письма, сопоставляя его с письмом других источников того же времени и происхождения, и получаем новые аргументы в пользу подлинности исследуемой рукописи. В первом случае, наша работа не носила *явно*-исторического характера. Во втором он уже яснее. — Мы должны были «схватить» особенности букв, уловить так называемый «ductus»,[171] своеобразное распределение строчек и пр., одним словом — индивидуальную палеографическую физиономию источника. Здесь нам самим пришлось производить ту работу, которую в первом случае выполнил за нас Н. П. Лихачев. И в подобном палеографическом исследовании недостаточно измерять буквы и строчки с помощью сантиметра. Тут существенней «общий взгляд», которым обладает любой «опытный» палеограф и которого нет у самого добросовестного ремесленника. Хороший палеограф, бегло взглянув на наш источник, сразу, без всяких измерений и увеличительных стекол датирует его, т. е. удостоверяет его подлинность. И доказывать свое суждение он будет не измерениями. — Он просто укажет на какие-нибудь характерные линии и хвостики. Он отметит, что такое именно начертание буквы «а» «влечет» за собою такие-то особенности в начертании других букв, что в изучаемой рукописи повторяется характерная для данного писца небрежность, хотя, может быть, она здесь и проявляется в небывалой еще форме. Палеографическая физиономия источника для палеографа является индивидуальностью, все моменты которой необходимо связаны друг с другом. И эта связь не может получиться в результате «бессознательно отстоявшихся в сознании» многочисленных восприятий. Бессвязные восприятия никогда не создадут непрерывной связи. Она совсем не привычная связь, и не причинная и не логическая. Она — историческая связь моментов индивидуальности, связь психическая, роднящая палеографа с психографологом. Палеограф или «познал» в источнике индивидуальность писца или «узнал» ее, уже познанную им ранее. Конечно, внешние сопоставления и в том и в другом случае были необходимым условием знания... Но познал палеограф все-таки не их, а нечто непрерывное, за ними находящееся (ср.

§ 55). Внешние разрозненные черты только средство к тому, чтобы познать внутреннее и заставить других его увидеть.

Мы переходим к содержанию источника. Мы не пренебрегаем чужим трудом и внешними признаками: мы устанавливаем согласованность года с «индиктом»,[172] отмечаем типичные для эпохи формулы «incipit» и «explicit».[173] Но мы идем дальше — стараемся уловить *стиль* источника, его *ритм*, фиксируя свое восприятие хотя бы тем, что отмечаем ритмические окончания фраз (клаузулы). Рядом с этим мы выделяем характеризующие стиль конструкции и формы, риторические фигуры, узнавая во всем этом эпоху и писателя. И только очень плохой историк не связывает всех своих восприятий в одно целое — стилистическую индивидуальность источника, специфицирующую качествование эпохи. Можно утверждать, что в таком связывании, т. е. в историческом познании, никакой необходимости нет. Но, во-первых, оно происходит само собой; во-вторых, оно дает нечто новое и качественно иное; в-третьих, иногда из него, из случайного восприятия стилистической физиономии, историк исходит, только потом подтверждая ее «внешними» фактами, а часто оно оказывается главным аргументом. Наконец, всплывающая перед нами диллема допускает два решения. — Еще большой вопрос, что является последним основанием вывода во всех подобных случаях и надо ли сводить исторический метод на индукцию или индукцию на исторический метод (§ 21). Казалось бы простую индукцию о дате бумаги нашего источника легко и естественно истолковать в смысле «исторического» познания в нем индивидуализации «общего» предмета (ср. § 5). Но если исторический метод еще можно оспаривать в простейших изысканиях, он несомненен там, где мы сопоставляем разные источники, интерпретируем их, связываем стиль с личностью автора или эпохи и т. д. Плеск воды...

58. Историческое исследование всегда и неизбежно ограничено каким-нибудь одним моментом. Предмет, изучаемый историком (народ, класс, семья, учреждение, религиозность, право, наука), всегда некоторое всеединство. Как мы уже знаем, внешних делений и определений в истории нет (ср. §§ 16, 21 сл.), и в связи с этим историческое исследование всегда ограничено.

Изучаемый момент является развивающимся из себя и в себе целым. Но он, будучи стяженным всеединством, всегда в себе самом связан с другими моментами, потенциально — со всеми. Поскольку мы рассматриваем его в его специфичности, он, развиваясь из себя самого, сосуществует с их развитием (ср. § 53) и как бы определяется ими в своем. Исследуя развитие какой-нибудь исторической индивидуальности (например, народа), мы в каждом моменте его

усматриваем раскрытие ее идеи: иная индивидуальность «в этом случае» поступила бы иначе. Однако, сам «этот случай» есть нечто, созидаемое не только данною индивидуальностью, а еще и другими, сосуществующими с нею в ее всеединстве, еще и материальными моментами (например, географическими). Так, римляне обнаруживают и развивают далее присущее им военное искусство в борьбе с Пирром. Но появление Пирра в Италии не от них зависело и, обусловливая их военное развитие, само обусловлено ими в ином порядке. Так, империя ацтеков внутренно распадается и гибнет в борьбе с Кортесом, но поход Кортеса — нечто внешнее и обуславливающее. Развитие колоната на землях императорского фиска в Риме вытекает из всего социально-экономического строя Западной Империи. И тем не менее несомненно влияние отношений, характерных для Египта и Малой Азии; настолько несомненно, что некоторые усердные историки «выводят» колонат с «эллинистического» Востока. Но эллинистические формы хозяйственного строя не создали западно-римского колоната. Они явились лишь формою, в которую он, развиваясь из себя, выливался и которую он существенно видоизменял. Развился ли бы на Западе колонат без эллинистических влияний? Погибла бы ли империя Монтесумы без нападения Кортеса? — Оба вопроса, из которых у всякого на первый готов ответ утвердительный, а на второй — ответа нет, в такой постановке глубоко неисторичны. Ставя их, за разъединенностью моментов не замечают их единства и высшего индивидуализирующегося в них момента.

В свое время казались откровением тезисы об «острой» и «умеренной» эллинизации христианства. Но и тут за деревьями не видали леса. — И христианская и новоплатоновская философия (равным образом, конечно, и гносис) вырастают на общей почве, из недр эллинистической культуры. Обе продолжают греческую философию, сливая ее с мистико-религиозными течениями Востока и обе оригинальны. Впервые христианская философия слагается в систему у Оригена, который так же, как и Плотин, был учеником Аммония Мешочника, перешедшего из христианства в язычество. Позднее проблема, казалось бы, упрощается. — Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский и другие строят систему христианской философии с помощью понятий и терминов, выработанных новоплатонизмом. Многое (например, трактат Василия Великого «О Духе Святом») оказывается простым пересказом, частью дословным, частью видоизмененным, некоторых мест из Эннеад Плотина. Но в понятиях и терминах новоплатонизма отцы Церкви выражают не новоплатоновскую, а христианскую метафизику, существенно от первой отличную, полнее и совершеннее индивидуализирующую усмотренное «общее». Не будь новоплатонизма (поз-

волим себе для ясности *неисторическую* гипотезу), христианство должно бы было выработать свою терминологию, а не восполнять новоплатоновскую (ср. христианские понятия «ипостаси», творения из ничто). Тогда бы оно, наверно, выразило себя несколько иначе. Но и «обусловленное» новоплатонизмом, оно остается самим собою, на него не сводимо и из него не выводимо.

Особенно затруднительным бывает положение историка, когда он сталкивается, как в проблемах «происхождения христианства» или Ренессанса, со многими «влияниями», во втором случае — средневековья, античности, арабской культуры и т. д. И вполне естественно, что зачарованный тем либо иным «влиянием» историк часто склонен рассматривать и сам Ренессанс, как одно из «влияний». Именно на этой почве и возникло определение самой эпохи как «возрождения» античности. Другие, более осторожные и осмотрительные историки принимаются за тщательное перечисление «влияний», превращают их в «факторы» и, поставив глубокомысленный вопрос о «зарождении Возрождения» (ср. § 43), усматривают в Ренессансе их «синтез». Но тут-то и обнаруживается вся бесплодность такого подхода к проблеме. Допустим, что Возрождение — синтез некоторого количества «факторов». В какой мере каждый из них входит в «синтез»? Этого определить не удается. И чем является сам «синтез»: простым поглотившим «факторы» единством или каким-то совершенно новым явлением? Если же «новым явлением», то откуда берется его «новизна», его качество? В «историческом синтезе», как-то сохраняющем, в отличие от химического, входящие в него и в нем продолжающие свое развитие «факторы», приходится усматривать и еще что-то, над «факторами» возвышающееся, хотя и деформируемое ими и их деформирующее. Это — некоторая новая индивидуальность, «душа Возрождения», являющаяся специфической особенностью его, как «синтеза» или стяженного всеединства, и раскрывающая себя во временном течении. Она не может быть ни одним из «факторов», ни простым слиянием их, как и моя индивидуальная душа вовсе не сводима на подобный химическому синтез моих восприятий, хотений и т. д. Первичное и развивающееся — не «факторы», сталкивающиеся в Торричеллиевой пустоте, и не сама эта пустота. Оно — источник единства, отнюдь не созидаемый «факторами», напротив, являющийся предусловием их «слияния». Оно — начало их «синтеза»; и специфический синтез их не что иное, как его качествование, ибо оно, будучи самим собой, «душой Возрождения», есть и некая высшая индивидуальность, содержащая в себе и факторы. Душа итальянского народа, родившаяся, как одна из индивидуализаций романской души, в XII—XIII в., в самораскрытии своем достигла основных качествований эпохи Возрождения. В силу того, что она по существу

своему есть всеединая душа, индивидуализирующая себя как итальянская; но вместе с тем качествующая и другими индивидуализациями, она раскрывает себя не отъединенно, но в сосуществовании с ними. Она выражает себя не в новых и только ей свойственных формах, но в формах, «общих» ей с другими подобными ей душами, в формах, частью предсуществовавших ее эмпирическому возникновению, как ренессансной. Она, выливаясь в готовые формы, окрашивает их по-своему, видоизменяет и преобразует предлежащую ей и оформленную уже другими действительность, которая продолжает быть и чужою. Из «влияющего» на нее она берет и делает своим лишь то, в чем ей легче и «способнее» себя выражать. Так в читаемой мною книге я воспринимаю лишь то, что «родственно» моим мыслям и настроениям; собственно говоря, я не читаю ее, а, побуждаемый ею, раскрываю в ней себя.

Весьма знаменательно, что историография последнего времени как-то забыла о «возрождении античности» и сосредоточила свое внимание на собственно-ренессансном. Об античности говорят как о «случайности», принципиально заменимой другими, как о «ферменте брожения». Но тут мы уже стоим перед другою крайностью, вызванною ограничением сферы исследования.

В иных случаях за «влияниями» и «факторами» неуловима сама развивающаяся душа. В истории Италии от VI—VIII в. до XII—XIII в. перед нами не столько раскрытие итальянской души, которая живет еще утробною жизнью, сколько качествования высшего стяженно-всеединого, еще потенциального, в итальянском народе еще эмпирически себя не индивидуализировавшего, как он уже индивидуализировал себя во Франции, субъекта. Итальянский народ возникает и становится носителем западно-европейской романской культуры не ранее XII—XIII в. Его первое наиболее яркое обнаружение — Франциск Ассизский, религиозность которого потому именно так и целостна, что она религиозность, по культурному возрасту своему соответствующая религиозности Греции Гомера, Фалеса, Анаксимандра, Германии в эпоху около Р. Хр., в XV—XVI в. или в начале XIX-го (идеализм и романтика), Франции в X—XI в.

Аналогичное явление наблюдается в Германии. — Германская культура, которую необходимо отличать от «западно-европейской» или «романской», а по религиозному качеству своему — от католической, «начинается» в период от эпохи Цезаря — Тацита до VIII—IX в. С IX—X в. она замирает, останавливается в своем развитии. Субъект германской истории, пребывая на грани потенциальности, словно растворяется в высшем субъекте, носителе западно-европейской культуры, а этот субъект и во французах, и в итальянцах, и в немцах качествует преимущественно как романский. Средневековая германская культура в точном смысле слова

не является германскою. Она лишь в известной мере выражает себя специфической деформацией романской культуры; сказывается в отдельных, хотя и весьма характерных течениях, и не только в пределах Германии. Одним из них, и наиболее ярким и сильным является средневековая мистика, внутренне и даже внешне связанная с германской душой (Ансельм Кентерберийский, сын Гундульфа и родственницы графов Аостских Эрменберги, Бернард Клервоский, отпрыск герцогского рода, немцы Готшалк, Отхлох, Гугон из св. Виктора, англичанин Ришар из св. Виктора, мейстер Эккехарт, Сейсе, Таулер, «братья общей жизни»,[174] Николай Кузанский и др.), для романской религиозности всегда представляющаяся близкой к ереси. Средневековое немецкое искусство стоит к романскому в таком же отношении, в каком стоит русский «ампир» или «барок» к западно-европейским. Немецкий миннезанг — индивидуализация провансальско-французского. Немецкая государственность повторяет формы романской. И наиболее яркое религиозное движение Германии, реформация, хотя и обнаруживает характерные потенции немецкого духа, являясь первою его юностью (вторая — в начале XIX в.), конкретно не что иное, как протест против католичества, его огрубление и упрощение.

Не раскрывает себя всецело немецкий народ и в Новой Истории. Его культура больше хочет быть немецкою, чем на самом деле является ею, и в поисках себя обращается к прошлому... Он не самостоятелен, не в силах выразить себя в своей государственности, в своем искусстве. И актуализуется он (да и то путем своеобразного деформирования романской культуры) лишь на вершинах своих — в отдельных гениальных представителях, в резко выделяющихся над бездарным материком предтечах немецкой культуры. Парадоксальное несоответствие между верхами и низами немецкой культуры (оно находит себе некоторую аналогию в истории России), между гениальным немцем и средним немцем объясняется «молодостью», «зачаточностью» немецкой культуры, которая еще может быть, но которой пока нет. Представляется нелепым защищаемый нами тезис, если подумать о германской философии, если вспомнить Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и философскую немецкую мысль XIX—XX в. Но Лейбниц, величайший из названных, из этого ряда выпадает, а новая немецкая философия более похожа на добросовестное ученичество, чем на мастерство. Остаются великие идеалисты. Однако они, во-первых, вершины немецкого народа, во-вторых, — вырастают не на немецкой, а на западно-европейской почве, определяемые основными проблемами романской философии, в-третьих, в наиболее оригинальном не выходят за пределы немецкой мистики, Я. Беме и Николая Кузанского. Потенции немецкого народа в них до конца не раскрываются; данное и раскрытое ими

характерно не для Германии, а для романской Европы. Немецкая культура может раскрыться в будущем. Это связано с ее религиозностью, внутренно родственною пантеистической религиозности Востока, тяготение к которому со стороны немцев, в частности, современных немцев отнюдь не является случайным.

Изучение «молодой» или потенциальной культуры представляет особенные трудности и соблазны. Она менее, чем всякая другая, поддается отчетливому опознанию; и попытки ее опознать легко превращаются в романтическую идеализацию прошлого или наивные и упрощенные схемы, отличающие, например, немецкую публицистику XIX—XX века. Рядом с этим стоит объективное и субъективное значение «влияний» и «факторов», за которыми скрываются подмена субъекта изучаемой культуры высшею индивидуальностью и качествование ее иным (западно-романским у немцев, у русских в XIX в.) И здесь «миросозерцание» молодой культуры часто обнаруживает неожиданную близость к «миросозерцанию» стареющей, которая, утрачивая свое единство, склонна к атомизации и механизации исторического бытия. И полна почтительностью благовоспитанного юноши надежда Шпенглера на то, будто немцы станут во главе Европы в эпоху наступающей ее «цивилизации».

Историк неизбежно обособляет от прочих, «определяет» изучаемую им индивидуальность, хотя и не до конца. Исходя из нее, из ее идей, он, конечно, сталкивается с фактом взаимоотношения ее с другими в пределах высшей; а при таком самоограничении неизбежно восприятие изучаемой индивидуальности, как развивающейся не только в созидаемых ею формах, а и в формах, созданных другими. Но историк не должен стремиться к преодолению методически необходимой ограниченности своей неисторическим путем. Констатируя внешнее отношение иного к изучаемому им, историк не должен превращать простую необъяснимую данность в мнимо объясняющие «влияния» и «факторы». Он обязан учесть сосуществование изучаемого им с другими моментами высшей личности. Не будет особенной беды и в том, что он станет называть эти моменты условиями, влияниями, факторами. Лишь бы он не искал в них последнего объяснения и не удовлетворялся объяснениями мнимыми. Изучая Чехию XVII—XIX в., историк сосредоточивает внимание на специфически-чешском, на самом чешском народе и *его* качествовании, отвлекаясь от тех «западно-европейских» форм, в которых чешский народ качествует. В этих формах для историка Чехии существенна лишь специфическая деформация их чешским народом, не сами они, существенные для историка Европы. Но подобно тому, как историк Европы будет изучать «европейское» и в деформации его «чешским», историк Чехии не сможет оставить вне поля своего наблюдения и «европейское»: иначе

непонятно ему будет и «чешское», вполне самобытно и обособленно не обнаруживающееся. Таким образом историк Чехии неизбежно выйдет за границы своей темы. Он будет изучать «чешское» в сосуществовании его с «западно-европейским», познавая нерасторжимую их связь, объясняя ее чрез восхождение к высшей индивидуальности. Конечно, не различая отчетливо между индивидуальностями (между моментами высшей), он даст лишь стяженное знание; в большинстве случаев ограничится установлением простой данности того, что сосуществует, во многих отметит необходимость связи мнимыми причинными объяснениями. На деле он изучает не чешский народ, а некоторую высшую всеединую личность в индивидуализации ее чешским народом. Но обычно этого-то он и не замечает (ср. §§ 21 сл., 33, 35).

59. С точки зрения обособленно изучаемого процесса, все внешнее ему — «факторы» и «случайности». Нам могут указать на решающую роль иных случайностей (§ 3), но надо помнить следующее. Во всякой деятельности, направленной во вне, неизбежно столкновение действующей индивидуальности с другими. И всегда исход столкновения зависит от природы «взаимодействующих» моментов. В борьбе побеждает сильнейший; но самый момент и обстоятельства победы всегда случайны. Наполеон *должен* был потерпеть поражение в 1815 г. (как он *должен* был побеждать в 1810 г.). Случайность, что он разбил Блюхера; случайность, что Груши Блюхера упустил; случайность, что Наполеон уже поколебал армию Веллингтона и Блюхер подоспел в последнюю минуту.[175] Собственно говоря, если разложить военные операции Наполеона и союзников в 1815 г. на бесконечное количество единичных фактов, всякий из них, как пересечение деятельности Наполеона с деятельностью союзников, окажется случайным. Таким образом мы можем получить бесконечный ряд случаев, счастливых и несчастливых для Наполеона и, уж конечно, не в них, а выше их должны будем искать объяснения тому, почему преобладают для Наполеона несчастные. При бесконечном числе случайностей, попытки разрешить проблему путём атомизации исторического процесса, очевидно, безнадежны; и сам путь атомизации, а следовательно, и отрицания качественного своеобразия всякой случайности претит историку. Он инстинктивно ищет объяснения в другой сфере. Иные считают нужным говорить о «судьбе», о «Промысле» и т. д. Однако, похвалы, возносимые «post factum», едва ли весьма убедительны. И не вводя в объяснение метафизических и мистических моментов, под «судьбою», «роком», «Провидением» и «Промыслом» и т. п. надо разуметь известную внутреннюю необходимость процесса, ему имманентную и, по той либо иной причине, плохо улавливаемую историком. А она может

быть имманентною процессу лишь в том случае, когда процесс берется в целости и непрерывности своей, а не уничтожается в бесконечном распылении его на отдельные, внеположные друг другу элементы. Но «распыление», выкидывающее связь распыляемого из сферы реальности в сферу фиктивного метафизического бытия и приводящее к мнимо-мистическим ощущениям таинственного влияния рока, начинается уже тогда, когда, сосредоточившись на истории *Наполеоновской* кампании, отвлекши ее, мы противопоставляем ее другому моменту — кампании союзников. Ведь ни та ни другая не объяснимы из себя самих: иначе они и не «взаимодействовали» бы. Чтобы понять это «взаимодействие», надо обратиться к высшему моменту (§ 11). И пока мы к нему не обратимся, в пересечении деятельностей двух субъектов перед нами будет лежать непонятная данность, описываемая, но необъяснимая. Она — случайна, поскольку мы отмечаем необъяснимость ее среди исторически объяснимого. Она представляется обусловленной высшею необходимостью, поскольку мы все же сознаем ее необходимость и случайно улавливаем в ее стяженности индивидуализацию высшего субъекта. Чем сильнее чувство (смутное опознание) высшего, тем меньше места всяким теориям случайности. Напротив, в подобные переживаемой нами эпохи, когда сознание связи с высшею индивидуальностью теряется, особенно сильна склонность все объяснить счастливыми и несчастными случаями либо виною отдельных лиц, что по существу является тем же самым (ср. § 61). Более близким к духу исторического понимания представляются мне самые наивные высказывания о судьбе и Промысле. Художественный талант (ср. § 14) заставил Льва Толстого в самой проповеди случая признать высшую силу, улавливаемую хотя бы Кутузовым. И еще сильнее это выражено Пушкиным:

«Тесним мы шведов, рать за ратью,
Темнеет слава их знамен,
И *бога браней благодатью*
Наш *каждый* миг запечатлен».

Но, разумеется, и высшая сила и «благодать бога браней» лишь метафоры, заменяющие совсем не метафорическое опознание высшей личности. Эти метафоры простительны художнику. В историческом же понимании надо уметь подняться над прекраснодушным умилением перед неисповедимыми путями Промысла. Неисповедимая воля Божья есть и действует. Но, поскольку она неисповедима, она несказуема и не уподобляется ни одному из эмпирических фактов. Поскольку мы познаем ее, мы познаем эмпирическое.

Признание известных явлений внешними для изучаемого процесса, т. е. воздействующими на него факторами и случайностями,

в корне своем вовсе не является ложным. В условиях ограниченного познания оно неизбежно. Но надо помнить, что *терминами* «фактор», «случайность», «судьба», «Промысел» историк ничего не объясняет, а только указывает на необъяснимую в ограниченном познании данность. Она, данность, должна остаться и тогда, когда для объяснения ее историк обратится к высшей личности: она лишь перестанет быть необъяснимой. И этот путь восхождения к высшему есть единственно исторический путь. Всякое же введение категорий причинности, случая или трансцендентных сил ничего не способно объяснить и ведет к ошибкам. Оно незакономерно абсолютирует отвлеченно взятую разъединенность моментов, материализует историю. Но если исторический метод мирится с применением указанных категорий в «качестве предварительных», у него есть и непереходимые для него грани. Для истории, как науки о социально-психическом (§ 18), непреодолима разъединенность исторического и природного бытия. Факты биологического, географического, вообще пространственно-материального порядка навсегда останутся *для историка необъяснимо-данными*. Но отсюда не следует, что эти факты должны быть *причинно*-связуемы с историческими и толковаться в качестве факторов или случайностей. В области познания это будет не движением вперед, а движением назад. Связь истории с природою, не объяснимая ограниченно-исторически, не объяснима и естественно-научно.

Смутно сознавая единство исторического процесса и стремясь выйти за грани искусственно (хотя и правомерно) обособленного им, историк невольно ипостазирует «данное». Оставляя непосредственный предмет своего исследования, он без особенных размышлений и колебаний сополагает его с внешним ему или «данным». Он не задумывается над тем, что берет это «данное» в ином качестве, чем изученный им процесс: не изнутри, не исторически. Он совершает salto mortale в инобытие и ломает себе, как историку, позвоночник. Он ипостазирует «данное» (единство которого с изучаемым осталось незамеченным) в фактор, в некую субстанцию или деятельность некой субстанции. Схема механического взаимоотношения между «данным» и незакономерно уподобленным ему «изученным» готова (§ 58). Историк выплывает в фарватер всеобщей истории во всеоружии естественно-научного метода. И тут, конечно, вынужден устранить понятие случайности, для естественно-научного метода столь же недопустимое, как и для исторического. А устраняя его, он и в развитии, которое ранее изучал, всюду видит только необходимость, ею подменяя свободу и вытравляя историческое.

Так вырастает механистически-атомистическая теория истории. Ей нужно установить понятия исторического факта (атома) и исторических факторов (сил). Понятия индивидуальности, индивиду-

ализации, развития, а тем более — всеединства ее не занимают и представляются ей лишь помехами. Однако вместе с ними помехою оказывается и сама историческая действительность. И, вопреки затаенным своим устремлениям, атомистическая теория истории стремится выразить себя не только в форме «научно-обобщающего» (номотетического), но и в форме «научно-индивидуализирующего» (идиографического) знания. В последнем случае ей уже не обойтись без понятия индивидуальности, структура которой ей недоступна. В разъединенной исторической действительности, в прихотливом узоре разбросанных в пространстве и времени камешков каждый из них можно определить только извне — как точку пересечения пространственных координат с координатою времени (ср. § 36). Но как же разобраться в бесчисленном количестве камешков? На каком основании отобрать из них некоторые, «важные» и «интересные»? Почему один из них важнее другого? — А почему среди настоящих камешков «сознание вообще» предпочитает прочим алмаз Kohi-noor? — почему он «ценнее» прочих, хотя и не сам по себе, а в силу внешней ему, но к нему и к другим относящейся нашей оценки. — Допустим абсолютную ценность или, еще лучше, *систему* абсолютных ценностей, с которыми исторические камешки будут связаны так же, как настоящие — с оценкою их ювелиром. Сами по себе исторические камешки равноценны или, может быть, одинаково ничего не стоят. Но божественный произвол системы (несколько напоминающий предопределение у Кальвина) позволяет в них разобраться или их разобрать. Эта система на каждый из них наклеила особую этикетку и их распределила. А для того, чтобы избегнуть обвинений в материализме и удовлетворить историков, будем называть исторические камешки «индивидуумами» и прибавим, что они в ценностях «укоренены»: от слова ничего не станется. Беда лишь в том, что вместо исторического развития получается аптекарский магазин с очень хорошо распределенной по ящичкам и полочкам коллекцией «индивидуумов». Попытаемся пособить и этой беде. — Допустим, что все исторические индивидуумы стоят друг с другом в необходимой и однозначной (причинной) связи, хотя Кохинур причинно с другими камнями и не связан. Таким образом в недра теории вносится причинная связь. Но ведь надо еще объяснить многое, в частности — почему у нас есть право «опускать» некоторые звенья в причинном ряду, какова природа причинной связи. Для этого у атомистической теории средств уже нет, если она, отказавшись от себя, не станет теорией всеединства.

60. Те же проблемы и трудности встают при изучении обособляемого от прочих качествования. И здесь еще очевиднее вспомогательное и условное значение таких понятий, как «фактор» или

«случайность». Изучая качествование, мы не вправе ипостазировать его (§§ 19, 20), и должны с чрезвычайною осторожностью относиться к таким терминам, как «дух права», «логика хозяйства» и т. п. А отказываясь от ипостазирования качеств, мы сводим проблему к проблеме взаимодействия индивидуальностей.

Римское правосознание конструирует понятие прекарного владения (землей) [176] в тот момент, когда чисто бытовой (не юридический) факт такого владения, ничем, кроме милости собственника, не мотивированного, становится особенно распространенным. Правосознание, говорим мы, «отражает» жизнь; жизнь, почти готовы мы сказать, является причиною правовой нормы, жизнь — созидающий эту норму «фактор». Однако, новая норма (прекарий) вовсе не есть «жизнь» сама по себе; она не простое «отражение» быта, а отражение его в правосознании. Новая норма качествует юридически, так же, как и все юридические нормы. Ее просто ранее не было. Более того: она логически, во всяком случае — диалектически вытекает из существовавшей до ее появления системы норм, «следует» из них и за ними. Для конструирования понятия «possessio precario»[177] нужно четкое различение понятий «dominium», «possessio», «usufructus».[178] И в самом понятии «possessio» (*факта* владения, но не *права* владения) уже заключена возможность того, что «possessio» может быть, по выражению римских юристов, «vi, furtim, precario».[179] Не будь такого хозяйственного и социального процесса, право, может быть, и не осознало бы себя в понятии прекария, как одного из видов «possessio» (но тогда и право было бы иным). В этом смысле факты социально-экономического развития представляются обусловившею развитие права «случайностью» или внешним «фактором».

Но именно в сфере качествований противопоставление их друг другу особенно ясно обнаруживает свою относительность. Провести грань между правосознанием и социально-хозяйственной деятельностью очень не легко. Конечно, юридическая сторона прекария, который не сразу выливается в юридическую форму, перед нами и социально-экономический и правовой, по крайней мере — зачаточно-правовой факт. Правовая его сторона отлична от социально-экономической, но не так, чтобы они друг от друга пространственно или временно отъединялись, а так, что, оставаясь отличными, они друг друга пронизывают. Будучи качествованиями одного и того же субъекта, они не могут быть по отношению одна к другой «факторами», не могут взаимодействовать подобно пространственно-разъединенным телам (ср. § 5). Мы в состоянии сказать, которому из них принадлежит хронологический приоритет лишь чрез посредство более глубокого опознания высшего субъекта. То, что справедливо для проявления права в отдельном конкретном случае,

справедливо и для права в целом. Его нет вне социальных отношений. В принципе оно является качествованием субъекта во всех его социально-психических актах, хотя эмпирически оно не проявляется заметно во всяком явлении жизни и опознается в разных случаях с разною степенью отчетливости. Равным образом и социальное или хозяйственное качествование потенциально и в принципе присуще всякому явлению жизни, всякому, самому отвлеченному юридическому построению.

Нельзя говорить о влиянии одного качествования на другое и, следовательно, считать качествования факторами по отношению к другим качествованиям. Столь же неправильна и постановка вопроса о влиянии качествования на индивидуальность. Впрочем, в общей форме такой вопрос и не ставится. Тем не менее, мы говорим о «воспитательном» значении науки, искусства, религии. Мы объясняем те или иные черты в национальном характере индусов брахманизмом либо буддизмом, падение нравов — растлевающим влиянием дурных книг и т. д. В большинстве подобных случаев обнаруживается смешение понятий. Так, говоря о растлевающем влиянии дурной литературы на народ, мы под «народом» подразумеваем лишь некоторые из составляющих его индивидуальностей, испытывающие влияние той, которая качествует в «дурной литературе» и скрывается под этим термином. Расслабляющий социально-политическую волю индусов буддизм, на деле, и есть сама эта воля в ее религиозно-моральном качествовании. Искусство и наука, право и религия выражают потенции народного духа, которые вне их актуализируются слабо, неясно и ошибочно, хотя и неправильно возводятся к ним, как к своим «причинам» (ср. § 3).

Есть глубокая, недостаточно оцененная, но достаточно забытая правда в сравнении Сократом научающего истине с повивальною бабкою. Что такое усвоение «выводов науки», религиозных и философских теорий, уменье наслаждаться прекрасным, как не извлечение их из себя самого, причем роль повитух выполняют ученые, пророки, художники, и выполняют или путем непосредственного воздействия или чрез посредство написанных ими книг либо созданных ими произведений? Отсюда не вытекает ни солипсизма ни релативизма, ибо извлечение истины или красоты из самого себя и есть приобщение к абсолютным красоте и истине, а в них слияние с другими людьми, так же им причаствующими. Эмпирически существуют и, в некотором смысле, нужны повитухи. Но мы преувеличиваем их роль и значение. — Нам достаточно того, что кто-то раньше высказал высказываемую этим человеком мысль, и мы уже считаем несомненным фактом «влияния» первого на второго. Мы с трудом признаем факт, что Леверрье и Адамс, оба, независимо один от другого — открыли одну и ту же новую планету.[180] Мы требуем

доказательств того, что Гельмгольц не зависит от Роберта Майера,[181] и готовы придти в отчаяние от предвосхищения принципа сохранения энергии Ломоносовым или принципа сохранения материи — Августином. Далее, когда ставится вопрос о «влиянии», всегда (в скрытой или явной форме) влияющими признаются не качествования, а качествующие ими индивидуальности. И только трудность познания высших личностей ведет к тому, что их невольно подменяют библиотеками, картинными галереями и музеями (ср. § 21, стр. 114 сл.).

Надо обратить внимание еще на одну сторону проблемы. — Когда мы говорим о влиянии на данную индивидуальность (например, народ) его наук и искусств, мы берем эту индивидуальность в определенный момент времени, а ее религию, науку, искусство — в их целом, и, преимущественно, в их прошлом. И очевидно, что по существу дела, мы рассуждаем о взаимоотношении двух временных моментов одной и той же индивидуальности, причем эти моменты и сами являются разными низшими индивидуальностями (поколениями). Впрочем, обычно индивидуальность, признаваемая «влияющей» (фактором), богаче и шире, чем испытывающая влияние. В нашем примере влияющая индивидуальность — народ во всем предшествующем его развитии. Реже (в случаях так называемой реставрации) «влияющая индивидуальность» — народ преимущественно в одном из моментов его прошлого. Такое понимание содержит в себе типично-историческую концепцию индивидуальности, тем более, что, определяя «влияющую индивидуальность» со стороны ее качествований, мы не пренебрегаем ни современными факту ее «влияния» ни даже последующими. Так, объясняя энергию борьбы испанцев с маврами религиозным фанатизмом первых, мы едва ли удержимся от упоминания об Игнатии Лойоле, про себя же, наверно, будем иметь его в виду. Ведь только в нем раскрываются некоторые весьма существенные потенции испанской религиозности и только через него понятно прошлое, как чрез Шеллинга понятен Беме, чрез Лютера — Готшалк. Но подобное объяснение уже вовсе не предполагает факторов и причинного взаимодействия.

61.[182] Проблема взаимодействия качественности с индивидуальностью чаще всего всплывает в форме вопроса о влиянии второй на первую. Мы редко сталкиваемся с этой проблемою, а вернее избегаем ее в области социально-экономической истории, которая (как естественно ожидать при сосредоточении внимания на материальном бытии) развилась вместе с переходом от индивидуалистического или персоналистического понимания исторического процесса к механистическому или коллективистическому. Редко приходится встречать объяснение экономического или социального развития декретами и законами государей и правителей. Напротив,

ками эти декреты и законы рассматриваются как более или менее «случайные» отражения процесса. Не в акте личности видят причину, и не в самой личности видят фактор специфического уклона развивающейся качественности, а, наоборот, в последней — причину индивидуального акта, например, манифеста 17 октября 1905 г. или объявления императором Вильгельмом в 1914 г. войны Франции и России. Впрочем, во всех подобных случаях особенно распространенным является невнимание к границам личности. Индивидуальность (Вильгельма II) то берется в ее обособленности, то растворяется в индивидуальности немецкой военной партии, немецкого правительства, народа.

За время большевистской революции в России у большинства русской интеллигенции, как настроенной «буржуазно» и монархически, так и настроенной «научно-социалистически», утвердилась, примерно, следующая концепция. Фанатические последователи Маркса, большевики (по мнению одних, вполне последовательно и правильно, по мнению других, превратно понявшие мысль «учителя») захватили власть и принялись «вводить социализм». Этим стремлением их и вызван целый ряд губительных для народного хозяйства и руссской культуры мер. Именно, большевики уничтожают «буржуазию», по тупости своей или по недобросовестности, сваливая в одну кучу и собственно капиталистов, и мелкую буржуазию, и представителей интеллигентных профессий, одним словом всех, кто похож на «барина». Они «национализируют» банки, дома и земли; закрывают рынки и вводят принудительную систему распределения хозяйственных благ, путем диких мер создают голод. Однако оппортунистически настроенные элементы партии считают нужным делать некоторые уступки и увлекают за собою партию. Так, в земельном вопросе большевики пытаются провести программу социалистов-революционеров. Так, испугавшись народных волнений и, в частности, кронштадтского мятежа, большевики делают поблажки в области торговли и промышленности, чтобы в конце концов, под давлением необходимости придти к «новой экономической политике» и провозгласить неудавшийся свой опыт военным коммунизмом.

Надо быть справедливым и, принимая во внимание всю лживость большевиков, противопоставить изложенной сейчас концепции их концепцию. А они утверждают, что и не думали вводить настоящий коммунизм, но вводили только «военный». По их мнению, высказанному Лениным в самом начале революции, введение коммунизма должно начаться в Европе. Большевики утверждают, что ставили себе лишь одну задачу — удержаться у власти до начала европейской коммунистической революции и что «новая экономическая политика» отличается от старой «коммунистической» не принципиально, а только практически — в связи с обусловившими вторую войной

и анархией. Мы, конечно, можем указать большевикам на множество их собственных заявлений, свидетельствующих о том, что они понимали «введение коммунизма» всерьез. Но они возразят нам весьма просто: подобные заявления были практически необходимы, хотя по существу и лживыми, ибо только коммунистические лозунги могли увлекать темные толпы.

Надо сознаться, что концепция большевиков по своему характеру и типу ближе к господствующей в современной историографии, тогда как концепция их противников возвращает нас к эпохе веры в созидание истории силою персон. Удивительно, как просто все объясняется врагами и критиками большевизма. — Прибыло из-за границы (да еще в запломбированных вагонах) несколько десятков оголтелых тупиц и преступников. Стали эти преступные тупицы «сеять смуту», собирать вокруг себя уголовных преступников и дезертиров, льстить инстинктам армии и толпы, и, в конце концов, подчинили себе великий многомиллионный народ. Попытались они, было, устроить коммунистический рай, но вдруг испугались и повернули назад. Почему же они испугались, когда раньше не пугались Колчака и Деникина? Почему не пугаются теперь? Почему русский народ не только их терпел (именно терпел, потому что «коммунистический опыт» обходился ему очень не дешево), но и защищал от Колчака, Деникина, Юденича, Польши? Почему население, приветствовавшее «белую власть», так скоро от нее отвращалось и начинало снова ждать большевиков? — Все это остается неизвестным. Если нам скажут, что белогвардейские армии сами собой разваливались, мы ответим, что разваливалась и красная и что, в общем, качество ее было как будто ниже. Если признать, что русский народ подчинился большевикам только за страх, надо будет признать не русским народом погибших в гражданской войне и защите России красноармейцев. А среди них были не только шедшие в атаку под пулеметною угрозою в тылу. Тогда не принадлежат к русскому народу ни крестьяне, предпочитавшие большевиков «царским генералам», ни чиновники, среди которых далеко не все работают из-под палки, ни большинство рабочих или обогащающихся спекулянтов, ни те, которые, отрицая в принципе власть большевиков, все же считают ее лучшею, чем власть иностранная или реставрационная. Подобным методом исключения придется ограничить русский народ пределами немногочисленной кучки эмигрантов, что само по себе маловероятно.

В истории опаснее всего схемы и антропоморфические тенденции. Раз народ хочет войны, это не значит, что все ее хотят и что из хотящих ее все проникнуты пониманием ее цели, смысла и значения. Хочет воевать и всякий интендант прежде всего по соображениям личного свойства, но рядом с тем и по мотивам патриотическим, которые, может быть, и сам он плохо и мало сознает. Когда мы

говорим, что армия полна волею к победе, мы вовсе не утверждаем, будто в ней нет дезертиров и будто воля многих солдат к победе не нуждается в поддержке ее поставленными сзади пулеметами. Коллективная воля не дана отвлеченно и в чистом виде. Она индивидуализируется в частной воле многих, в воле, определяемой еще и конкретными условиями, в которые индивидуум поставлен.

Мы не утверждаем, что большевики — идеальная власть, даже — что они просто хорошая власть. Но мы допускаем, что они — власть наилучшая из всех ныне в России возможных. До самого последнего времени русский народ их поддерживал. Это не значит, что он их нежно любит: он их поддерживал, как неизбежное и наименьшее зло. Никакой цены нет за безответственными и огульными ссылками на то, что большевиков все ругают, что «мужики» их ненавидят, чиновники обманывают, интеллигенты презирают. Во всех этих опорочиваниях, поскольку они не преувеличены и не являются незакономерным общением, много и лукавства, и свойственной русскому человеку любви «почесать язык» и побранить власти предержащие. Правда, с другой стороны, ненависть к большевикам и опорочивание их обладают глубокими основаниями, и нельзя закрывать глаза на отрицательные черты большевистского режима. Для большевиков в высокой степени характерны большое невежество, «необразованность» в самом точном смысле этого слова, наивная вера в правильность и осуществимость рассудочных построений, деспотизм и нетерпимость фанатиков, беспринципность, лукавство и лживость, одним словом, некоторые, к сожалению, распространенные в русской интеллигенции и русском народе свойства.

Тысячи наивных коммунистов, не получивших высшего образования и даже не закончивших среднего («были заняты партийной работой»), воспитанных на пятикопеечных брошюрках и «партийной литературе», искренно верили в то, что, закрывая рынки и «уничтожая капитал», они вводят социализм. Я уверен, что подобных же взглядов держались коммунисты вроде Зиновьева и «коммунистические ученые» вроде Бухарина. Видимо, и таким как Ленин, убедительными и «научными» казались их прогнозы и формулы, близким — наступление коммунистического рая. Многие и после введения новой экономической политики толковали о том, как создать вокруг нее «социалистическое окружение». Громкие слова о том, что настоящего коммунизма никто вводить и не думал, свидетельствуют или о бесстыдном лицемерии или об очень короткой памяти. В коммунистическое царство, как и в общеевропейскую революцию верили (частью еще и верят) и коммунистические толпы и коммунистические «вожди». Но одно дело вера и объяснение идеями веры своих действий, другое — сами эти действия и подлинные их мотивы. Без веры в социализм призывы вождей никого

бы не увлекли, и только наивная, нелепая вера могла зажечь всех, кто являлся энтузиастом лучшего будущего для человечества, но по малограмотности своей в состоянии был мыслить это будущее только в рамках коммунистической идеологии и пролетарской логики. Без веры и энтузиазма нельзя было организовать армию и партию, закрывать рынки, бороться с анархией, с «белыми» и внешними врагами. Если вожди не верили сами в немедленный социализм, необходимо предположить в них нечеловеческое лукавство и гениальную прозорливость. Если они верили, это лишний раз свидетельствует о том, что они в руках истории — ничтожные пешки, и вполне согласуется с отрицанием роли личности в истории.

Можно с разных сторон подходить к большевизму. Здесь я остановлюсь лишь на одной. По существу своему политика большевиков была если и не лучшим, то, во всяком случае, достаточным и, при данных условиях, может быть, единственно пригодным средством для сохранения русской государственности и культуры. Они уничтожали «бар» и живших по-барски, носителей культуры. — Они ли? Не являются ли большевики лишь организаторами стихийной ненависти и воли темных масс? Большевики были беспощадны и бессмысленно жестоки, но, может быть, только благодаря им не произошло поголовного истребления культурных слоев русского общества; может быть, они скорее ослабили, чем усилили порыв стихии, обоснованием и оправданием ненависти ввели ее в некоторое русло. Почему то, что с таким успехом принимается для объяснения политики Дантона во время сентябрьских убийств,[183] оказывается неприменимым для истолкования политики большевиков? Если мы не рационализируем действительности, нам нет никакой надобности предполагать, будто указанные сейчас мотивы осознавались большевиками. Ведь уже сама идея «революционной законности» не что иное, как самоограничение ненависти.

Большевики лишь приклеивали коммунистические ярлычки к стихийному, увлекавшему их, говорившему и в них течению. Они лишь понятным темному народу языком идеологически обосновывали его дикую разрушительную волю. Оттого-то и смешались в одну кучу капиталист и литератор, офицер и интеллигент. Мы склонны понимать экономическую политику большевиков как нелепое и неудачное насаждение ими социализма. Но разве нет непрерывной связи этой политики с экономическими мерами последних царских министров, с программою того же Риттиха?[184] Возможно ли было в стране с бегущей по всем дорогам армией, с разрушающимся транспортом, в стране, раздираемой гражданскою войною, спасти города от абсолютного голода иначе, как реквизируя и распределяя, грабя банки, магазины, рынки, прекращая свободную торговлю? Даже этими героическими средствами достигалось спа-

сение от голодной смерти только части городского населения и вместе с ним правительственного аппарата: другая часть вымирала. И можно ли было заставить работать необходимый для всей этой политики аппарат — матросов, красноармейцев, юнцов-революционеров — иначе, как с помощью понятных и давно знакомых им по социалистической пропаганде лозунгов? Аппарат действовал очень плохо; это было неизбежным: он был составлен из людей, приемлемых для народа, обладавших волей к власти, но неумелых, тогда как старый, при всех своих достоинствах, оказался неприемлемым. Осуществляемые меры вели к истреблению посредством голода. Но не будь их, голод был бы сильнее и убедительнее; при наличии их сам народ, уже помимо большевиков, выделил новый орган — мешочников, которым «поручил» провозить в города ровно столько товара, сколько необходимо было для спасения от голодной смерти обреченных жить. Свободная инициатива мешочников и несовершенства контрольного аппарата взаимно друг друга уравновешивали. — Опять, коммунистическая идеология оказалась полезною этикеткою для жестокой необходимости; анархия хозяйства раскрыла себя как осуществление социалистической системы. Выводы коммунистической науки совпадали с тем, что заставляла делать жизнь. Социально-политический строй России в 1918—1920 гг. был максимумом доступного для нее в этот период хозяйственного, социального и политического единства, наименьшим единством, т. е. элементарною и построенною на принуждении системою. Он исчерпывался рационалистической схемой, требовал насилия, учета, реквизиций и т. д. Его идеология точнее всего формулировалась идеологией большевистского коммунизма, а внутреннее существо его — воля великого народа — оставалось неуловимым. Ее, эту волю, нельзя было выразить: можно было лишь верить в нее или подменять ее большевистской. А для осуществления ее необходимо было или ее выразить или ее «подменить», т. е. выразить упрощенно. Попытка ограничиться верою, как показывает судьба Временного Правительства, была обречена на бесплодие. И не мудрено, что, плывя по течению, большевики *воображали*, будто вводят коммунизм; настолько воображали, что без нужды суетились и делали больше и хуже, чем требовалось. Закрывая в Вятке рынок, они переименовывали рыночную площадь в «Площадь борьбы со спекуляцией». Распределяя жалкие остатки продуктов, высчитывали их по калориям; выдавая ничтожное количество бумаги и перьев, несравненно больше того и другого изводили на квитанции и статистические записи, тем более, что «статистика» давно уже была одним из идолов русской полуинтеллигенции. Нуждаясь в насилии, переходили все границы в идеологии и практике террора. Много во всем этом было бессмысленного, дикого и жестокого. Много

вреда было в коммунистической «организации хозяйства». Но все это было наростом над действительностью, «прибавочным злом» и, в конце концов, прикрасами и частностями, скрывавшими под собою реальную, неизбежную необходимость. Как только надобность в коммунистической политике миновала, так сейчас же она исчезла, а коммунистическая идеология изменилась — «немедленный социализм» потерял кредит и в массах и в среде самих коммунистов.

Большевизм, не совпадающий с коммунизмом, — индивидуализация некоторых стихийных стремлений русского народа, часто в виде деформированной западной идеологии. Наиболее полно и ярко выражает его большевистская партия. Не народ навязывает свою волю большевикам, и не большевики навязывают ему свою. Но народная воля индивидуализируется и в большевиках; в них осуществляются некоторые особенно существенные ее мотивы: жажда социального переустройства и даже социальной правды, инстинкты государственности и великодержавия.

За последнее время в заграничной русской прессе возмущаются тем, что большевики, несмотря на голод, вывозят русский хлеб. В этом лишний раз обнаруживается, что русский народ еще не вышел из состояния распада слагающих его индивидуальностей. За торгующими наворованным у русского народа добром и хлебом большевиками стоят группы спекулянтов, для которых, как и для многих советских служащих в России и еще более за границей, личный интерес выше общего. Психология большевиков, предпочитающих интересы коммунистического интернационала, а в некоторой (и немалой) мере даже интересы русской государственности и ее престиж в Европе интересам значительных групп населения, не ниже, а может быть, и выше морально, чем психология обогащающихся на деятельности большевиков лиц. Но обеим психологиям чуждо понимание обще-русского единства, ибо его еще нет. И совершенно необоснован моральный ригоризм каких-нибудь эмигрантов, мечтающих о полном сокрушении большевиков ценою иностранного вмешательства и уже заранее судящих и карающих всякого, кто замарал свою одежду соприкосновением с большевиками, а не спас ее белизны с помощью достойной Гомеровского героя быстроногости. Эта все та же психология, которая позволяет торговать русским хлебом, русскими землями, русским будущим.

Коммунистической идеологией большевизм не исчерпывается. Социализма в большевистском движении немногим больше, чем в самых яростных противниках социализма, отвергающих его на основании неудачно произведенного в России эксперимента. Коммунистическая идеология лежит в самом поверхностном слое исторического русского процесса. Ее назначение и влияние преувеличивать не следует. Коммунистические русские формулы родственны Ра-

зиновскому «сарынь на кичку». Правда, с другой стороны, в них находят себе неуклюжее выражение и некоторые основные религиозные идеалы и поиски русского народа; из чего, конечно, не следует, как умозаключал (?) из моих слов один недобросовестный и болезненно-самолюбивый критик (?), что это выражение адекватно выражаемому.[185] В известном смысле даже коммунизм есть качествование русского народа, а следовательно, и качествование в нем высшей индивидуальности (§ 57).

62. Проблему влияния личности на другой исторический момент можно свести к частному ее случаю — к вопросу о влиянии конкретной личности (о роли личности в истории). Если удастся показать, что механическая связь неустановима даже между процессом и конкретным индивидуумом, а fortiori [186] следует, что ее не установить и в применении к индивидуальностям коллективным, разграничить которые еще трудней (§§ 21, 22).

Характерным парадоксом историографии представляется мне тот факт, что историки, исходящие из категорий изменения и причинности (§ 2), более всего склонны отрицать значение и роль конкретной личности, в то же самое время приписывая решающее значение личностям коллективным — классам. Парадокс этот, разумеется, связан с пониманием индивидуумов в смысле вполне однородных атомов и — новая непоследовательность — с признанием индивидуальной физиономии за классом.

Чем, собственно говоря, отличен один индивидуум от другого? — Пространственными линиями своего тела, да еще, пожалуй, пространственною обособленностью того, «quod in os intrat, in ventrem vadit et in secessum emittitur».[187] Но для истории индивидуум важен не в качестве материальной величины, к тому же на почве теории всеединства, долженствуемой быть понятою существенно иначе. История подходит к индивидууму и рассматривает его со стороны духовно-душевной. А в качестве духовно-душевного существа личность связана не с абстрактным телом своим (телом данного мгновения времени), а и со всем так или иначе вступившим в «соприкосновение» с нею пространственно-материальным бытием, с целым раскрытия ее во времени и пространстве. Нельзя механически оторвать индивидуума от пространства и материи или загнать и замкнуть его в воображаемое, условное пространство. Дурная, хотя и удобная привычка считать тело индивидуума неизменным и неподвижным не может лежать в основе наших рассуждений. Преодолев же эту привычку, мы не находим средств для проведения между индивидуумами точных внешних границ. И как, действительно, провести грань между ними в любом «общем» восприятии какого-нибудь предмета, даже самого материального и определен-

ного? Если мы допустим столько же восприятий, сколько дано воспринимающих индивидуумов и будем отвергать «общее», мы запутаемся в безнадежных противоречиях. И каким таким внешним способом сумеем мы в акте восприятия отделить «объективное» от «субъективного»? Все эти трудности станут еще яснее, когда от восприятий внешнего мира мы перейдем к проблеме знания.

Невозможность построить теорию взаимоотношений между индивидуальностями, исходя из предпосылки об их абсолютной разъединенности, по существу одинаково ясна и в том случае, если мы берем индивидуальности коллективные, и в том, если берем индивидуумов. Телесная обособленность (к тому же условно-конструируемая) индивидуума только сбивает историка с правильного пути и *ставит его перед неразрешимыми в пределах теории истории* метафизическими проблемами. Определяя же индивидуума изнутри, мы рассматриваем его, как стяженную в личном его моменте всеединую индивидуальность, т. е. так же, как и всякую коллективную личность.

Изучая какой-нибудь момент развития, одно из его индивидуализаций-качествований, например, — историю философии в Средние Века, мы понимаем философское мышление как некоторое единство, многообразно качествующее в учениях отдельных философов. Иногда мы характеризуем то либо иное течение философской мысли, даже не упоминая имен философов, во всяком случае — не останавливаясь на индивидуальных их особенностях. Так, например, обстоит дело с периодом философского развития от VIII до XII в., когда индивидуальные отличия почти покрываются понятием частной проблемы в системе общего мировоззрения. До известной степени подобное же понимание философского развития из его целого проявляется и в других областях истории философии, в частности — в некоторых построениях развития философии новоевропейской, в общей характеристике таких течений, как рационализм и эмпиризм, в попытках истолковать разные системы, как диалектически необходимые модусы одной и той же философской идеи. С большою, даже с чрезмерною последовательностью эта точка зрения проводилась, например, в лекциях проф. А. И. Введенского[188] (§ 51).

В индивидуальном философском миросозерцании нельзя провести резкую грань между тем, что является необходимым раскрытием общей всему течению идеи, и тем, что представляет собою специфически индивидуальное. Первое неуловимо переходит во второе; второе само оказывается раскрытием первого. Общее отвлеченно не существует, и всякое философское миросозерцание по существу своему всегда индивидуально. Но индивидуальное всегда индивидуализация общего. И если индивидуальность философа достаточно

ярка, если она незаурядна и достаточно отлична, описанный сейчас способ безличного понимания философского развития явно обнаруживает свою недостаточность. Историк вынужден отказаться от отвлеченно-систематического изложения по проблемам и обратиться к индивидуальным системам. Противоестественно и педантично излагать схоластику XII—XIII в., не излагая систем Ансельма Кентерберийского, Абеляра, Фомы Аквинского и др. Но отсюда вовсе не следует будто прежний, «общий» способ изложения неправилен. Он сохраняет себя в новом. Безличный (не только в изложении, но, до известной степени, и объективно, чем само изложение и мотивируется) поток философствования вдруг становится полнее, богаче, многоцветнее. Основные его тенденции сами начинают индивидуализироваться. Конкретно-потенциальное многоединство делается конкретно-актуальным, так что иногда утрачивается даже его единство, в свою очередь становясь потенциальным.

Качествование не предопределяет своих индивидуализаций и не является фактором по отношению к ним именно потому, что вне их оно не существует. Равным образом и личность не определяет качествования, как некоторая высшая ему сила. Принято говорить о решающем в истории новой философии значении Канта. Здесь перед нами, по-видимому, один из самых ярких примеров влияния личности на развитие философского процесса. Кант представляется мощным, определяющим развитие новой философии фактором. Без него — это кажется несомненным — она пошла бы иным путем.

Так ли? Историки философии прослеживают влияние Канта, из которого исходят великие идеалистические системы начала XIX в., к которому возвращаются со времен Ф. А. Ланге,[189] которому придают иную форму сильные философские течения современности, с которым борются, т. е. отрицательно им себя определяют, другие течения XIX и XX в. Но что такое, по существу своему кантианство после Канта, от системы Фихте до системы Когена?[190] — Каждый из примыкающих так или иначе к Канту философов исходит из некоторых установленных Кантом положений. Но он не просто принимает их на веру (впрочем, и это случается очень часто), а усматривает их истинность, т. е. успешно или неудачно — восходит к той же объективной Истине, которую созерцал Кант. Конечно, Кант ему помог, обратив его глаза к объективной Истине. Убежденный холостяк оказался искусным акушером. Но никто не в состоянии доказать, что, не будь Канта, наш философ не обратился бы за помощью к другой повивальной бабке. Еще менее вероятно, что, не найдя ее, он воздержался бы от акта рождения. Невозможно далее, доказать, что рожденный без помощи Канта ребенок обладал бы менее деформированной головкой, хотя и вероятно, что он во многом отличался бы от действительного. Несомненно, без влияния

Канта, Фихте, Шеллинг и Гегель выдумали бы свою терминологию или даже свои, нарочито различные. И кто знает, было ли бы это хуже. Вероятно, впрочем, что место Канта попытался бы занять Гегель. Как ни велик философский гений Канта, он не с неба свалился, а рожден во чреве философии XVIII в., воспитан на Вольфе, Лейбнице, Юме, определен западно-европейскою религиозною культурой. Только на почве католически-протестантской религиозности могла возникнуть основная идея Канта — идея вещи в себе. И совсем не в том гениальность Канта, что он выдумал нечто принципиально новое.

Историки философии с чрезвычайным усердием изучают генезис критической философии. И в этом изучении вскрывается весьма любопытная вещь. Кант в основных своих идеях оказывается необходимым диалектическим «следствием» философии XVIII в. Всякий серьезно философствовавший в эту эпоху бродил вокруг основного замысла критической философии. В среде тогдашних философов, актуальных и потенциальных, было много возможных Кантов. Рано или поздно, но в эти именно годы должен был появиться на свет Божий Кант. Опасность для историка лежит не в том, что он не покажет необходимости Кантовой философии как раз на переломе XVIII и XIX веков, а в том, что он недооценит в ней индивидуального, специфически-Кантовского, и упростит и отвлеченно поймет процесс развития. Весь Кант подвергается опасности утонуть в потоке философской мысли, не оставив на поверхности ничего, кроме имени, которое *философским* значением не обладает.

Мы не в состоянии, по-видимому, определить: чем же, собственно, повлияла *личность* Канта на развитие философии, в каком отношении является она «фактором». Нам скажут: хотя бы в том, что Кант индивидуализировал потенциальную систему эпохи и тем сделал ее актуальною. Но где же начинается индивидуализация? Как отделить индивидуальное от общего? А возможно, что дело обстоит еще хуже. — Если мы примем во внимание не только философские идеи эпохи, но и характер ее философствования, едва ли покажется случайным тот факт, что философская мысль выражается почти исключительно в форме обширных и ярких индивидуальных систем и что за системою Канта сейчас же следуют не менее значительные системы Фихте, Шеллинга, Гегеля. Не случайно, конечно, и то, что вне их и после них средняя философская мысль ограничивает себя не раскрытием с других сторон той же основной интуиции, а усвоением сказанного ими. Сопоставляя философское развитие от Бруно до Гегеля и Шеллинга с философским развитием второй половины XIX и начала XXв., можно выдвинуть следующий тезис, который будет лишь применением к философскому развитию более общего тезиса, характеризующего западно-европейский куль-

турный процесс в целом. — Состояние философской мысли в конце XVIII и начале XIX в. таково, что оно могло и должно было выразиться в одной объемлющей индивидуальной системе, которая бы послужила началом для нескольких других. Названная эпоха еще универсально-индивидуалистична, т. е. индивидуалистична с направленностью индивидуальности на универсальное. Философствующая личность еще вмещает и объемлет целое мира, и потому, что целое это недостаточно дифференцировано, и потому что личность направлена на него и ограничивает его рационально. Философствование всегда индивидуально, но в XVIII—XIX в. оно естественно выражается в объемлющей целое мира системе, тогда как позже, в XIX—XX в., уже утрачивает интерес к целому и бессильно его многообразие объять. В природе философствования XVIII—XIX в. заключен принцип выражения его в универсально-индивидуальной системе. Но это философствование ограничено в своей основной интуиции, т. е. во всех ее индивидуализациях, без которых оно эмпирически не существует. Таким образом, система Канта (как и всякая другая) не следствие философского развития и не фактор его. Она его типическое выражение, его индивидуализация. Проблема взаимовлияния, термины «причина», «фактор», «случайность» возникают лишь тогда, когда мы сопоставляем философский процесс вне Канта с Кантом вне философского процесса, т. е. когда теряем понимание того, что такое исторический момент, и находимся в царстве фикций.

В своем труде «Европа и французская революция» *А. Сорель* задает себе (по существу глубоко неисторический, исторически-наивный) вопрос, какою бы была политика Франции, если бы место Наполеона занял кто-нибудь другой, например, Ош (Hoche).[191] Сорель приходит к любопытному выводу, что эта политика существенно не изменилась бы. Подобный же ответ возможен и во всех других аналогичных случаях. Если нам укажут на личную политику государя, Цезаря, Вильгельма II или Николая I, мы после ближайшего ознакомления с фактами, вынуждены будем признать, что в данных условиях личность, воспитанная в такой-то среде, выражающая волю таких-то групп и такого-то народа, иначе действовать не могла. Мы признаем также, что в эпоху Цезаря не случайностью, а необходимостью был захват власти гениальным и честолюбивым полководцем (недаром наряду с Цезарем стоят другие кандидаты в тираны), и что во Франции конца XVIII в. или в России начала XX властью могли обладать лишь слабые и в слабости своей типичные для своего времени люди. Раз став на почву причинного объяснения, мы уже не вправе отделить политического деятеля от его среды и не принимать во внимание воздействующих на него людей и групп и руководящих им мотивов.

Вопрос о роли личности в истории в тех категориях, в каких он ставится, неразрешим, чем и объясняется бесплодность вызываемых им споров. Он неправильно поставлен, предполагает атомизированность исторической действительности и применимость к ней измерения и эксперимента. Личность характерна, показательна, типична для выражаемой ею эпохи, народа, групп. Для той либо иной эпохи характерно выражение ее в ярких или «безличных» индивидуальностях, «рассеянность» ее актуализации или концентрированность в личностях. Неизбежно «обезличивание» культуры с переходом ее от органического периода развития к систематическому (§§ 37, 26). Но говорить о роли личности в смысле причинного ее влияния на другие или на исторический процесс и неправильно и, как показывает развитие историографии, бесполезно.

Во всех объяснениях воздействия личности на другие личности и на исторический процесс никогда не устанавливают точной границы между личностью и тем, с чем она взаимодействует. Содержание личности в сознании исследователя постоянно меняется. Одна и та же идея, один и тот же мотив относятся то на долю личности, то на долю воздействующих на нее личностей и групп, т. е. на долю высших личностей. И дело тут не в небрежности или невнимании исследователя, а в том, что содержание личности неопределимо, ибо личность — индивидуализация всеединой высшей личности, от нее в индивидуальных чертах своих резко не отграничиваемая (§ 21). Содержание личности определяется всегда условно, и в познании личности никогда мы не исходим из содержания конкретного индивидуума, тем более, что оно в пределах стяженного знания неопределимо, как ограниченно-индивидуальное. Практически в спорах о влиянии данной личности на исторический процесс граница между ею-ограниченною и ею-высшею все время меняется. Достаточно указать, что данная личность влияла на процесс таким-то своим качествованием, как сейчас сам собою появляется и ответ: это качествование данной личности обусловлено и вызвано таким-то воздействием другой, т. е. в конце концов, — является одною из индивидуализаций высшей личности.

При обычной постановке проблемы личности и ее роли в историческом процессе неизбежно отрицание свободы. Раз все объясняется причинно, в историческом процессе так же нет места ничему свободному и, следовательно, немотивированному, необусловленному, как и в механически понимаемой природе. Ведь в идеале необходимо объяснить и неповторимо-индивидуальную качественность данной воздействующей личности, а за нею — и всех высших личностей. Необходимость и немотивированность, с этой точки зрения, могут существовать лишь в меру несовершенства нашего знания. И разумеется, лишь уловками будут ссылки на необъ-

яснимость в пределах истории, и странною непоследовательностью покажется тезис о царстве истории как царстве свободы. Даже проникнутые самими благими намерениями теоретики, верующие в свободу человечества, постольку, поскольку они стоят на почве традиционных взглядов и неправомерно отожествляют свободу человека со свободою выбора (liberum arbitrii), невольно подменяют свободу необходимостью.

В развитой нами теории взаимодействия исторических личностей и моментов всеединства вообще (§ 11, 20) нет необходимости определять волю индивидуума или коллективной индивидуальности какою бы то ни было внешнею силою. Взаимодействие индивидуальностей одного порядка не что иное, как «параллельная» индивидуализация в них одного акта высшей личности, связанная с их взаимовытеснением в ней. (Это вполне ясно выражено уже у Плотина в теории взаимоотношения индивидуальных душ чрез мировую.) Здесь, таким образом, обусловленность (мотивированность) акта одной личности актом другой оказывается иллюзией, ибо оба акта лишь две стороны высшего, двуединого. И тем не менее, вполне сохраняется полная различность как «взаимодействующих» личностей, так и их актов (индивидуализаций ими двуединого акта). Взаимодействие высшей личности с низшею сводится к тому, что низшая индивидуализует и тем самым осуществляет акт высшей, причем различение между актом высшей и актом низшей личности условно. Акт высшей существует только в индивидуализации его низшею (низшими); акт низшей не что иное, как индивидуализация ею акта высшей. Высшая личность свободна, ибо она в действовании своем реальна лишь как всеединая и, следовательно, сама действует во всякой низшей. Низшая личность свободна потому, что она существует лишь в качестве индивидуализующейся в ней и индивидуализуемой ею высшею. Нисколько не нарушает свободы личности даже взаимоотношение ее с абсолютною личностью или Богом. Бог создает, искупает и усовершает *свободную* тварь, и потому, без всякой взаимообусловленности, каждый момент тварного бытия является и Божественным и тварным, теофанией (§ 13).

Но совершенная свобода возможна лишь в совершенном всеединстве. Поскольку личность отъединяется от Абсолютного и от других моментов тварного всеединства, она себя им противопоставляет и себя в замкнутости своей ими обусловливает. Она сознает волю иной личности, как всецело чужую и чуждую, как внешнюю, волю всеединой высшей личности — как надиндивидуальную стихийную силу (например, как первородный грех, мировое зло), волю Божью — как благодать. И чем резче разъединенность космоса и самозамкнутость личности в отъединенности, тем сильнее сознание личностью того, что она обусловлена и несвободна. В этом смысле

материально-пространственное событие является областью наименьшей свободы, царством необходимости. И дело тут не только в сознании своей несвободы, не в иллюзии необходимости, а в реальной умаленности свободы, каковая умаленность выражается и в самосознании личности.

Противопоставление исторического бытия природному, как царства свободы царству необходимости, в общем, справедливо. Однако природа скована необходимостью только в крайнем пределе своем — в материально-пространственном бытии, отвлеченном, а не реальном. С другой стороны, история, свободная по сравнению с неорганическим и даже органическим миром, вовсе еще не царство свободы. Она — срединное царство, область наименьшего умаления свободы в эмпирии.

63. Изучая развитие какого-нибудь момента (индивидуальности или качествования), историк исходит из познаваемой им по нескольким проявлениям («символам») специфической качественности момента. Эта специфическая качественность, по существу своему не поддающаяся отвлеченно-рациональному определению, может быть познаваема только чрез познание конкретных ее обнаружений (моментов следующего порядка). При этом в каждом обнаружении своем она познается неотрывно от него, не как нечто общее, повторяющееся во всех них, но — как раскрывающая один и единственный из своих моментов, определенно и единственно связанный с каждым из остальных. Таким образом, историк познает специфическую качественность момента, раскрывающуюся именно в *этом* своем обнаружении и в таких-то и таких-то иных, ему известных и с первым однозначно во временном порядке (§ 53) связанных. Он познает ее далее как *могущую* себя обнаружить еще и в таких-то моментах или проявлениях, которые тоже стоят в однозначном отношении к каждому из ему известных, хотя это отношение и может быть более или менее неясным, т. е. допускать разные конкретизации в границах некоторой более или менее широкой сферы возможностей.

Раскрывающаяся историку необходимая связь конкретизаций изучаемого момента (его моментов) такова, что в ней дан один только определенный их порядок во времени и пространстве, не заменимый другими без искажения самой природы изучаемого. И дан ему не только определенный порядок: ему дана последовательность их, необходимая их смена и необходимое движение. В известной мере эта упорядоченная смена моментов допускает отвлеченное и даже рационалистическое выражение, что и позволяет применять к развитию термин «диалектическое». В существе своем историческое познание не что иное, как описание совершающегося

процесса, который становится на основе своей всевременности и всепространственности, т. е. историческое познание не что иное, как историческое повествование. И это повествование обладает признаками несомненности и необходимости постольку, поскольку дано непрерывное движение. А оно дано частично во всей конкретности (например, в познании какого-нибудь развивающегося душевного состояния), частично — в некотором приближении к конкретности, т. е. как движение более исторически-общего процесса. Во втором случае, практически преобладающем, необходимость развития есть необходимость исторически-общего или стяженно-всеединого процесса (§ 21). И чем стяженнее или исторически-общее этот процесс, тем более понимание развития приближается к диалектическому. В познании развития качествования диалектика очень часто приобретает характер *рациональной* диалектики (§ 20). И при склонности нашей к отвлечению и ипостазированию отвлеченного вполне естественно, что понимаемое рационально-диалектически раскрытие высшего момента в низшем приводит к ипостазированию первого в особую внешнюю силу. В этом случае историк начинает говорить об идее-силе, о «судьбе» или «роке», тяготеющих над низшими индивидуальностями и даже над человечеством (ибо человечество стоит в определенном отношении к своей усовершенности и к Абсолютному). Более или менее отчетливо воспринимая отношение человечества к его усовершенности и к Божеству, историк говорит о Промысле, Провидении и т. д.

Указываемое противопоставление развивающегося момента высшим, развивающимся в нем, эмпирически в той или иной мере неизбежно. Оно неизбежно в силу реальной различности моментов разного порядка, в силу реальной противопоставленности момента его идеалу и Абсолютному. Но поскольку такое противопоставление существует, сфера саморазвития момента отъединяется от сферы высшего и высшее неизбежно воспринимается как внешнее. С появлением же внешнего создается как бы определенное извне русло процесса, для него самого «случайное», его обуславливающее, из него не объяснимое. Оставаясь в его сфере, историк вынужден ограничивать себя простым констатированием сосуществующего с ним и многое в нем воспринимать как просто данное. И для историка неизбежным становится пренебрежение временем, так как только пренебрегая им, можно говорить о постоянном внешнем. Но отказываясь от временного движения, историк отказывается от развития, подменяя его изменением. Во всем этом еще нет никакого заблуждения. В эмпирически ограниченном исследовании необходимы категории системы и, следовательно, функциональной взаимозависимости (§ 2). Историк только не должен считать эту ограниченность своего построения окончательной. Он должен помнить о том,

что проводимая им между изучаемым моментом и высшим моментом граница условна, что она постоянно меняется, что *определение* и, значит, ограничение изучаемого — произвольно, предварительно, вызвано относительностью эмпирического знания. Усовершение исторического познания заключается в том, что преодолеваются условно установленные границы, и преодолеваются с помощью исторического метода, т. е. чрез восхождение к всеединству. Однако часто историк, руководясь правильной потребностью преодолеть ограниченность своего построения, пытается сделать это путем отказа от исторического метода. Он отказывается понимать разъединенность как момент всеединства, и, забывая о единстве, ее абсолютирует. Понятно, что в сфере такого понимания он старается преодолеть констатированную им систему взаимоотношений с помощью понятий внешней силы (фактора) и причинной связи. «Фактор», «причина», «случайность» становятся его основными, призванными все объяснять и ничего не объясняющими категориями. Историк прав в ограничении своего исследования тем либо иным моментом: практически такое самоограничение необходимо. Он прав и тогда, когда устанавливает внешнее соотношение исследуемого им процесса с иными моментами, заменяя выходящие за его поле зрения объяснения констатированием системы. Наконец, он прав в попытках выйти за грань предварительных работ и преодолеть систему. До известной степени можно даже оправдать признание этих категорий последними и объясняющими. Чрез более глубокий исторический анализ и чрез анализ самих названных сейчас *предварительных* понятий историк должен подняться над односторонним разъединением действительности и объяснить ее на основе теории всеединства.

Те же самые проблемы возникают и при сопоставлении данного процесса с другими ему подобными, которые с ним сосуществуют. И здесь, пока отъединенно изучается данный условно-абсолютированный и ограниченный процесс, в нем остается многое, из него необъяснимое, определенное соотношение его с другими процессами. Многое представляется «случайным», многое — обуславливающим. Все это многое историк должен учесть, т. е. восполнить свою собственно-историческую работу предварительной работой — описанием внешних «условий» процесса и его систематического отношения к другим. Более глубокая «историческая» связь данного процесса с другими, не выражаемая в простом систематическом описании, историком тем не менее воспринимается. Но на предварительных стадиях работы она выливается в форму признания того либо иного момента случайным, фактором, причиною, в смутное ощущение «судьбы», «Провидения». И лишь при условии преодоления ограниченности исследования все эти понятия и примитивные объяснения

обнаруживают свою условность и заменяются подлинным историческим пониманием.

Таким образом, если условно начертить линию занятий историка, как восходящую от ограниченного процесса ко все более «общим» и «объясняющим», мы должны будем отметить постепенное снятие последовательно возникающих внешних моментов: «причин», «факторов» и «случайностей». — Для изучающего экономическое развитие немецкого народа внешними фактами или моментами будут его политическое развитие, определяющее (хотя бы государственной разъединенностью Германии) развитие хозяйства, его духовное развитие и т. д. Случайностями будут, также, влияние тех или иных экономических идей и форм, ранее появившихся в Англии и Франции, протекционизм русских королей и многое другое. Но, при изучении развития Германии в целом, противопоставленность экономической, политической и идеологической сфер приобретет совсем иной характер. Историк уже не станет считать политический строй «фактором» хозяйственного или идеологического. Он усмотрит во всех трех сферах многообразные проявления одного и того же. Разумеется, различность этих сфер сохранится; но взаимоотношение их и взаимовлияние получат совершенно иной смысл. Однако и для историка Германии внешними фактами и процессами останутся истории Англии, Франции, Италии, России. В иной сфере, но и он должен будет *предварительно* устанавливать некоторую «систему», отмечать «случайное». Историческое преодоление внешнего и для него возможно только чрез восхождение к более «общему» процессу европейской истории и даже истории человечества. Но это восхождение к высшему отнюдь не должно быть исканием абстрактных формул, чем, например, грешил Лампрехт.[192]

Но и в истории человечества, взятого в целом, еще неизбежны категории системы, фактора, случая, судьбы. Человечество находится в определенном отношении в своей усовершенности к Божеству, с одной стороны, к внешнему пространственно-вещному миру или природе, с другой. И если первая проблема в общих чертах разрешима в пределах самой истории, если история остерегается от наивной и плохой метафизики; вторая для истории собственно непреодолима. Ведь субъектом истории и объектом исторического знания является не космос, а человечество (§§ 14 сл., 17, ср. 3). Для того, чтобы преодолеть разъединенность человека и природы, нужна метафизическая теория, вместе с тем преодолевающая и различие между историческим и естественно-научным методами.

Утверждаемое нами непреодолимое различие моментов ведет к отрицанию всякого непосредственного взаимодействия между ними. Исходя из него, легко исказить исторический метод и усмотреть цель исторической науки в возможно полном описании системы

разъединенных моментов, причем окажется неясным, каково же, собственно говоря, отличие подлинно-исторического знания от предварительно- или вспомогательно-исторического. Но мы утверждаем не только полное различие моментов, а и непрерывное единство выражающегося в них высшего, т. е. всеединство. Всеединство же одинаково далеко и от разъединенного множества и от безразличного, потенциального множеством единства. Искажая понятие всеединства в понятие безразличного единства хотя бы и с различением между высшим моментом (М) и его индивидуализациями (m_1, m_2, m_3...), мы неизбежно приходим к отрицанию индивидуального и, в конце концов, к неопределимой и бесплодной для знания потенции. — Все m в реальности своей оказываются несущественными, ценными лишь постольку, поскольку в них выражается М, которое признается точно определимым, как отвлеченное понятие, и реальным в своей отвлеченности. А ведь само М тоже лишь одна из индивидуализаций высшего момента, в свою очередь индивидуализующего следующие высшие и т. д. К тому же мы знаем, что историк никогда не ограничен какою-нибудь степенью конкретности, каким-нибудь порядком моментов, но все время словно движется вверх и вниз по их иерархической лестнице. При достаточной последовательности мысли понятие высшего момента обнаруживает даже методологическую свою бесплодность, если оно сочетается с указанным искажением понятия всеединства (ср. §§ 21, 34 сл.). С другой стороны, столь же чревато губительными последствиями искажение всеединства в понятие системы множества. В этом случае далее простого констатирования системы моментов идти мы не можем и вынуждены отказаться от всякого объяснения (ср. §§ 2, 11, 34 сл.), о чем следовало бы поразмыслить защитникам плюрализма.

Мы утверждаем, что М *всецело* есть каждая из своих индивидуализаций (m_1, m_2, m_3...), хотя все они нацело друг от друга отличны. М едино и непрерывно; всякое m отделено от другого m (например, m_1 от m_2, m_2 от m_3) непреодолимым перерывом. Сопоставляя m_1 с m_2, мы можем сказать, что m_1 есть то же самое М, как и m_2, m_3, m_4, хотя оно от каждого из них всецело отлично. Поэтому в m_1 мы усматриваем и всякое другое m, но ни в коем случае не М само по себе, ибо оно вне всего ряда m_1—m_2—m_3—... не реально. М может быть всяким m всецело только потому, что всякое m в себе самом и есть и не есть (оно есть, не есть и опять есть в М). А так как всякое m становится в бытие и погибает в небытие, умаление М в качестве m_1 является уже и становлением М в качестве m_2, т. е. М не только есть и не есть и m_1 и m_2, а еще сразу есть неполные m_1 и m_2, становится в прехождении своем из m_1 в m_2. Таким образом нам сразу даны и непрерывность (развивающееся во времени М) и прерывность (ряд m_1—m_2—m_3—...,

в котором каждое m неподвижно, поскольку мы отвлекаемся от его индивидуализаций).

Чрезвычайно трудно формулировать отношение М к m_1, m_2, m_3... М не система всех m. Оно и не отвлеченно-общее, во всех m неизменно существующее. Оно вообще неопределимо иначе как стяженно и приблизительно. Ведь нам не дано единства бытия каждого m с небытием его, полноты бытия каждого m и полноты его небытия. Нам дано неполное бытие многих m или становление и погибание их, т. е. их взаимосмена или движение М в их ряду. Мы вскрываем в каком-нибудь из m специфическое качество М — его «формальное строение», его «потенции» — другие m и т. д. Мы мнимо — или приблизительно-отвлеченно определяем М, как эстетическое, экономическое, политическое качество, как «esprit classique»,[193] «одинаково» проявляющиеся и в философии, и в математике, и в политике. Мы говорим о внутренней диалектике М. Но все подобные определения и высказывания очень приблизительны и при первых же попытках точно их формулировать оказываются недостаточными и наивными. По существу то, что мы называем усматриваемым в m_1 качеством М, «формальным строением», потенциями или диалектикою М, есть стяженное и стяженно познаваемое в m_1 всеединство М, т. е. и все другие m. Однако это другие m не в смысле соотнесенности их с m_1 и отъединенности от него и не в смысле актуализованности и обособленности их, а, с другой стороны, и не в смысле безразличного единства их с m_1.

Таким образом, устанавливая сосуществование и соотнесенность моментов, историк находится в предварительной стадии своей работы. Он еще не поднялся к высшему моменту и не опознал непрерывности, данной ему только в нем. В непосредственно изучаемом им моменте историк, при всей непреодолимой различности индивидуализаций этого момента, опознает непрерывное развитие, как он опознает его и тогда, когда преодолеет предварительную стадию своей работы. В этих случаях описываемые им явления различны, но в то же самое время и едины; едины не единством общего стержня, по отношению к ним внешнего, не единством отвлеченного и определенного общего понятия, их субсумирующего, а единством высшего всеединого момента. Такого единства нет в предварительной исторической работе, но подлинно-историческая им именно и отличается. И нас не должна смущать его неопределимость. Само историческое знание есть знание стяженное. Стяженностью характеризуется и методология истории. Она может указать на последние свои основания, но бессильна отвлеченно их формулировать. История — преимущественная наука о жизни, о конкретной действительности. И какой бы ничтожный момент действительности мы ни брали, он содержит в себе и ее метафизическое

существо, не отделимое от конкретности, не ограниченное и не замкнутое в себе, не «запредельное», а потому и не поддающееся точной отвлеченной формулировке, которая возможна в ограничивающих свою область науках.

64. Границы истории определяются различием между социально-психическим и пространственно-материальным. Историк вправе лишь констатировать систему данных отношений между ними, воздерживаясь от всякого ее объяснения. Но часто он о границах своей науки забывает. И это забвение прежде всего сказывается в попытках «вывести» историю из природы или, в более умеренных формах, обусловить исторический процесс антропологическими, биологическими, географическими и т. п. «факторами» (Ср. § 3). С другой стороны, историк выходит за границы своей науки и тогда, когда в описании взаимоотношений человека с природою интуитивно улавливает их двуединство. Мы очень ценим то, что мимоходом высказывает *Ключевский* о связи великорусского национального характера с природою Великороссии или о социально-психическом значении южно-русской степи.[194] Нам представляются очень ценными и меткими замечания *Тацита* о природе Германии.[195] И для понимания многих моментов исторического процесса необходимы точные характеристики ландшафта и места действия, каких-нибудь Каталаунских полей,[196] средневекового города, Парижа в эпоху Революции и т. д. И само собой разумеется, мы не станем педантически требовать, чтобы историк от подобных описаний и характеристик воздерживался. Но мы должны признать, что в них он не историк и дает нам нечто сверхисторическое. И для обоснования и развития даваемого им недостаточно полагаться на неопознаваемую интуицию. Необходимо вскрыть ее природу и ее метафизические предпосылки, т. е. сознательно выйти за границы истории.

Этой задачи мы себе здесь не ставим, не намереваемся давать решение проблемы о том, как примиряется История с Природою. Но мы считаем возможным указать на некоторые предпосылки такого решения, тесно с нашей теорией связанные, и на то направление, в котором должно его искать.

Для *объяснения* взаимодействия между Человеком (историческим бытием) и Природою надо подняться к высшему содержащему их в себе и в них индивидуализующему моменту. Этот момент выражает себя в человеке не только полнее, чем в «человеке историческом» (в человечестве, как субъекте и объекте истории), а и полнее, чем в природе. Человек не только духовно-душевен: он и телесен; не только человек, а и животное и материя, микрокосмос и, как всеединый Человек, макрокосмос. Поэтому и высшему

объемлющему Природу и Человека всеединому тварному бытию более всего приличествует наименование Человека, Адама или Адама Кадмона.[197] Только, именуя его так, надо не забывать, что природа такая же особо-качественная его индивидуализация, как и человечество, хотя и менее полно, менее совершенно выразившаяся. И она вовсе не так отъединена от человека, как это нам представляется. В самом себе каждый из нас содержит природу, будучи животным и материальным существом, а в духовности и душевности своей ею реально обладая.

В современном сознании прочно укоренилась склонность резко разъединять и сопоставлять друг с другом сферы духовности, душевности и телесности (материальности). Мы все во власти предрассудка — все считаем душевность и, особенно, духовность чем-то отрицающим и исключающим пространство и время. В богословских терминах эту склонность можно определить или как манихейство или как докетизм.[198] На самом деле, духовно-душевное не непространственно и не невременно (или вневременно), а всепространственно и всевременно, да и то ограничено. Духовно-душевное ограниченно-всепространственно или «начально-пространственно». Разумеется, не к чему оспаривать «педагогическую» полезность (для высказывающего и для слушателей) красноречивых рассуждений о том, что нельзя измерять, взвешивать и обнюхивать мысли и чувства, что можно говорить о «духовном опыте». Но все это относится к области очень абстрактного, искусственного и метафизически бесплодного мышления, к философии скопцов.

Нет ни одного «состояния сознания», которое было бы духовным в том смысле, в каком это обыкновенно понимается. Всякое содержит в себе и пространственное качество, отделимое лишь отвлеченною мыслью, т. е. путем отказа от реальности. Но отсюда не следует, что всякое «состояние сознания» пространственно *ограничено*. В духовно-душевной жизни своей мы наблюдаем «состояния» или «акты», которые «сразу» содержат в себе вещи, пространственно друг друга исключающие. Я «сразу» мыслю и стоящий предо мной предмет и заполнявший ранее то же самое место воздух или этот же предмет, вспоминаемый мною. Я воспринимаю или воображаю движение тела только потому, что оно для меня сразу во многих местах пространства. Мысленно я объемлю пространственно несовместимое и преодолеваю непроницаемость тел. Я мыслю себя, без тела не существующего реально, и здесь за письменным столом, и в Петербурге, уже давно покинутом мною, и слушающим плеск воды в Лейпциге. И везде я мыслю себя как душевно-телесное существо. Но мысль моя о самом себе или воспоминание мое о себе — сам я, правда умаленный, но в умаленности вполне реально существующий. Для мысли моей нет пространства в том смысле,

что для нее нет пространственной ограниченности. Но мысль моя не исключает пространства и не вне его (в каком-то другом пространстве), а его в себе содержит. Она всепространственна; и не только в пределах пространства, реально данного моему восприятию и воображению за все время моей эмпирической земной жизни, а и больше. Ведь я в известном смысле составляю единство со всеми людьми, которые существовали, существуют и будут когда-нибудь существовать. Я должен или считать свое сознание всепространственным или признавать пространство необъяснимой галлюцинацией, вместе с тем утверждая, что в моем сознании не сами вещи, а их копии. Но мое сознание даже не всепространственно, а умаленно-всепространственно или «начально-пространственно».

Самая отвлеченная мысль ощутимо связана с моею пространственно-ограниченною телесностью и в известном отношении локализуется. Самый «чистый» волевой акт не вполне всепространственен и уловимым для моего сознания образом связан с моим телом. От смутной локализации моментов душевности мы переходим к взаимноисключающим друг друга, «несовместимым» и как-то начинающим ограниченно-пространственное бытие моментам. И вовсе не метафорические выражения — «тяжелые» мысли, «тяжелые» чувства; вовсе не иллюзия — смутное сознание присущего нашей душевности качества «объемности». Я уже не говорю о довольно точно локализуемых и пространственно размещаемых ощущениях. Все это, конечно, не пространственно-вещный мир; но все это — нечто, нас к нему приближающее, некоторая умаленность всепространственного бытия души, и притом обладающая разными степенями. Если же мы обратимся еще к «данным» мне чужим душевным состояниям (§ 11), мы сможем расширить сферу наших наблюдений. Эти «состояния» являются чем-то общим мне и другому субъекту. Поскольку они чужие, я их воспринимаю, как для меня во всей моей *душевности пространственно* запредельное, как более «*пространственно*» далекое, чем любое из данных мне моих «состояний». Но в то же самое время я воспринимаю их и как содержимое или объемлемое мною.

Нам неведом пространственно-вещный мир, который бы насквозь не был пронизан нашею душевностью. И в этом нет никакого солипсизма, во-первых, потому, что, и будучи пронизан ею, внешний мир есть иное, во-вторых, потому, что, с точки зрения теории всеединства, моя душевность стяженно есть все душевное бытие. Всякий звук или цвет, всякое тело есть и нечто душевное: настолько тесна и неразрывна сращенность душевного с «внешним». Воспринимаемые мною предметы есть и моя душевность, пронизывающая их сейчас и всегда. И в этой душевной стороне внешнего, несомненно, есть и «мое» и «иное» (душевность иных подобных

мне субъектов, когда-либо воспринимавших то же, душевность всеединого субъекта и, надо полагать, душевность, хотя бы предельно-умаленная, самого высшего).

Я не умею выделить в душевной стороне материального предмета и явления то «иное», что является и им самим, как умею делать это в восприятии мною чужого душевного состояния. Я не знаю, что за инобытие лежит за воспринимаемыми мною деревом или камнем. Мне неведом непрерывный переход меня духовно-душевного в меня телесного. Но с величайшею степенью вероятности я могу утверждать, что моя духовно-душевная жизнь продолжается — вглубь или на поверхность — по направлению к моей телесной жизни, что моя телесность — продолжение моей душевности в смысле иных ее качествований и умаления ее всепространственности. Если бы мое телесное бытие и телесное бытие вообще усовершились хотя бы до степени моей душевности, они бы не исчезли. Они и теперь в одной «стороне» своей душевны. Но, конечно, при таком усовершении исчезла бы пространственная ограниченность телесного бытия.

В этой связи нужна некоторая оговорка по поводу наиболее приемлемых динамических теорий материи. Они стремятся выяснить душевную сторону или душевный субстрат материального процесса, но склонны сводить «внешнюю» его сторону на роль иллюзии, хотя и «внешняя» сторона тоже душевна. В основе материального процесса может лежать деятельность какой-нибудь субстанции, какой-то «психоидный» процесс. Эта субстанция может быть «постулирована», доказана нами, а при дальнейшем нашем развитии и отличена от других, выделена в той душевности, которая пронизывает материальный процесс. Но отсюда не следует, что воспринимаемое нами ныне как «внешнее» при всей своей недостаточности не содержит в себе абсолютно ценного, что оно исчезнет и заменится другим. Такое предположение, высказываемое в форме гипотезы о возможном уничтожении материи и Лейбницем, и Кантом, и Гартманом, и, в самое последнее время, Н. О. Лосским,[199] не что иное, как попытка свести материю к иллюзии. Для теории всеединства оно неприемлемо; христианством же характеризуется как «гнушение плоти» и отрицание идеи преображения. Раз материальное уже было и реально познавалось, оно исчезнуть не может, ибо тогда не было бы всеединства. Мало того, оно всегда пребудет и в своей ограниченности, как определенный в своем несовершенстве момент развития (§ 50). Но вместе с тем оно в ограниченности своей будет только моментом своего усовершения, а в усовершенности его исчезнет ограниченность, но не исчезнет ничего из реально сущего в самой ограниченности. Высшая ступень развития во всеединстве не отменяет низшей, а только расширяет ее и восполняет.

На основе сжато намеченных здесь предпосылок возможно построение космоса как Человека. Мысль историка, выходя за грани истории в область метафизики и оставаясь верною самой себе, поднимается к тварному всеединому бытию и понимает его как духовно-душевно-телесное единство, как Человека. Это не теория параллелизма духовно-душевного и телесного, не позволяющая выйти за пределы простого описания данного; и не теория причинного их взаимодействия, которая ничего не объясняет. Это не гилозоизм,[200] потому что материя в том виде, в каком она познается нами, признается не реальностью, а умалением реальности; и не отрицание материи и тела, потому что в самой умаленности усматривается недостаточно актуализирующаяся реальность. Это — теория всеединства. И она дает возможность понять мир как одно развивающееся целое. Человек содержит в себе всю природу и всю историю. Полнее всего он индивидуализируется и осуществляется в некоторых своих качествованиях — в историческом бытии, в стяженно-всеедином субъекте истории. Меньшей степени выраженности достигает он в других своих качествованиях — в бытии природном и в качестве Природы. Но в Природе раскрываются иные его аспекты, абсолютно ценные (хотя и более далекие от усовершенности) и историческому бытию и историческому знанию до конца недоступные. Для того, чтобы они могли быть опознанными, необходимо усовершение человеческого знания, невозможное без усовершения самого исторического человечества. Но усовершение исторического человечества есть усовершение самого Человека, а тем самым и Природы. Поэтому метафизика может указать лишь общее направление и помочь частным конкретным выводам. Она, качествование исторического человечества, не в силах сделать историей Природу.

65. Развитая в этой книге философия истории (ср. § 1) выросла на почве специальных исторических работ и размышлений над историей конкретной. Вытекавшие непосредственно из самой исторической работы основные идеи в развитии своем необходимо приводили к определенным метафизическим положениям. С другой стороны, метафизические изыскания с тою же необходимостью возвращали в сферу конкретной действительности, т. е. в сферу истории. Таков генезис этой книги, во многом объясняющий очевидные и для автора недостатки ее. Подойдя (в своей брошюре «Теория истории») от конкретной истории к основным и необходимым ее метафизическим предпосылкам, автор попытался теперь пойти обратным путем — к исторической действительности и к исторической науке от метафизической системы, которую предпочтительнее всего назвать метафизикой всеединства и которая в данном исследовании, само собой разумеется, полного раскрытия и обоснования не получает. Отсюда, из такого

«промежуточного» или «срединного» положения, занимаемого проблематикою моей книги, проистекают и недостаточная конкретность изложения и некоторая его догматичность.

Избегнуть догматичности изложения можно было только одним способом — предпослать «философии истории» обширное метафизическое исследование. Вместо этого автор ограничился сжатым обоснованием некоторых, наиболее существенных в данной связи положений, ссылками на уже напечатанное им и векселями на будущие его работы. Поступил он так и потому, что не хотел откладывать на неопределенное время «философию истории» и по некоторым иным основаниям. — Догматичность изложения обладает известною, только ей присущею ценностью. Помимо внутренней диалектической силы самой высказываемой идеи, следует еще указать и на то, что лишь догматически можно выдвинуть *всю систему* проблем и решений. Но раз она выдвинута, как целое, она позволяет с новой точки зрения понять уже достигнутое разрозненными частными исследованиями, или не руководимыми ясною мыслью или руководимыми мыслью ошибочной. Тем самым она обосновывает себя в чистом факте своего появления. Это особенно справедливо в случаях внутренней близости догматически утверждаемого к определенной философской традиции и преимущественно для метафизики всеединства.

Метафизика всеединства — давняя традиция философской мысли. Она коренится в философии Платона, развита и обоснована новоплатонизмом и отцами Восточной Церкви, Эриугеною, Николаем Кузанским. С большей или меньшей силой и ясностью сказывается она в системах Лейбница, Шеллинга и Гегеля. Наконец, она является отличительной чертой национально-русской философской мысли. Русские философы, а вернее — филасофы, которые стоят вне ее, неизбежно должны отрицать русскую философию, и, принимаясь за ее историю, сводить эту историю на доказательство несамостоятельности и даже несуществования русской философской мысли. После трудов Н. О. Лосского, С. Л. Франка, Б. П. Вышеславцева [201] основные проблемы онтологии и гносеологии всеединства могут считаться выясненными. Это позволяет автору считать многие из его тезисов уже обоснованными, обязывая его отметить лишь те специфические черты, которые отличают усматриваемый им аспект метафизики всеединства.

Здесь, прежде всего, выдвигается религиозная ориентированность системы, внутренняя ее связь с православной религиозной метафизикой. Первенствующее значение приобретает теория Абсолютного. В данном исследовании можно было оставить в стороне учение об Абсолютном как о Триединстве, хотя именно этим учением даются последние основания понятиям бытия и небытия, становления и погибания, личности, Боговочеловечения и Боговоплощения.

Существенней для философии истории проблема взаимоотношения между Абсолютным и относительным. В связи с этим необходимо установить понятие истинной абсолютности, как совершенного всеединства абсолютности (Бога — Творца, Искупителя и Усовершителя) с «иным», которое ею созидается из ничто или (что то же самое, но только взятое с другой стороны) свободно ею становится (§§ 13, 29). Такое понимание абсолютности (Божества), родственное умозрениям Плотина, Николая Кузанского и Каббалы, уясняется благодаря понятиям Благости (§ 8, стр. 54, § 13), бытия, как самоутверждения, и небытия, как самоотдачи (§§ 5, 7, 22, 25—27, 37), теофании (§ 13, стр., 77). Оно раскрывает Абсолютное как совершенное чрез самоусовершение, усовершающееся чрез самоумаление, живое чрез смерть, бесконечное чрез самооконечение, одним словом — как абсолютное чрез релативирование самого себя. И отсюда мы извлекаем понятие *«иного»*, как тварного и свободного, несовершенного, становящегося из ничто в абсолютность, и усовершающегося, и приходим к догме Богочеловечения.

Абсолютное предстает, таким образом, как совершенное всеединство. И это понимание Абсолютного не может быть заподозрено в пантеизме или теизме (дуализме) потому, что оно *выше* теистической и пантеистической концепций, которые возникают только на *его* основе и в качестве *его* умаления. Полнота противопоставленности твари Творцу всецело сохраняется и, в традиционной формулировке, исчерпывается двумя тезисами: тезисом о создании твари из ничто и ее конечности и тезисом о «вечности» и «не-изменности» Бога. Пантеизм исключен утверждением, что тварь возникла не из Бога, а из ничто, и что, будучи отличною от Бога, она — есть Он *по обожению*. Но именно в силу того, что она есть Бог по обожению, она не вне Бога, а в Боге. Бог ее содержит в Себе и объемлет и как иное и как Себя самого, ибо она есть момент Божества, во всеединстве Его являющийся Им самим. Дуалистическая (теистическая) концепция уместна и применима постольку, поскольку, пребывая в моменте становления твари Богом, мы вне момента, определяемого словами: «Бог всяческое во всяческом».[202] И дуалистической концепции неизбежно противостоит, восполняя ее, пантеистическая, которая в том же моменте становления может быть или *указанием* на истинное двуединство твари с Творцом или *умалением* такого указания до идеи безразличного единства (ср. §§ 29, 40).

Разделение между Богом и тварью должно быть проведено по всей линии, что, благодаря диалектике бытия—небытия, жизни—смерти, нисколько не ведет к систематическому и, вообще, внешнему их соотношению. Но в связи с этим и тварь должна быть понята как совершенное всеединство, т. е. как иной субъект, возникающий из ничто, становящийся и ставший по содержанию своему полнотою

Божественности. Таким образом, для понимания мира оказывается необходимою идея усовершенного тварного всеединства как высшей реальности и идеала для тварного всеединства, становящегося и усовершающегося (§ 8). Усовершенное тварное всеединство, идеал, смысл, цель и конец развития, не следует мыслить, как «органическое» или «систематическое» целое. Органическое и систематическое единства, с нашей точки зрения, являются лишь приближенными выражениями всеединства. В них реально и познавательно всеединство умаляется. Они стоят к действительности в том же отношении, в каком к понятию потенциальной бесконечности стоит понятие бесконечности актуальной, лишь символизирующей бесконечность истинную, в которой потенциальная только один момент. В признании за понятиями актуальной бесконечности, органического и систематического единств чисто-служебного, вспомогательного значения, в признании их умаленными выражениями идеи всеединства я склонен усматривать одну их наиболее существенных черт отличия развиваемой мною концепции. Она не отвергает названных понятий, но только отводит им подобающее место, утверждая и познавательную их ценность и объективную значимость в пределах умаленного всеединства (§§ 2, 11, 20, 36).

Усовершенное тварное всеединство есть высшая действительность твари, предельная полнота ее бытия.* Оно содержит в себе, как свой момент, и самоусовершение и становление твари. На этом основывается тот факт, что, противостоя усовершающемуся и становящемуся, оно вместе с тем есть и само оно: будучи его идеалом, является и свободно ставимою и осуществляемою им целью; будучи наивысшею реальностью, *для него* не вполне реально. Такое понимание усовершенной тварности приводит к проблеме усовершающегося и становящегося тварного всеединства, как некоторого умаления усовершенного, причем ударение ложится не на падение, а на усовершение (движение вперед). Это и есть эмпирическое (эмпирически-ограниченное и ограниченно эмпирическое) тварное бытие, определенное нами, как «стяженное всеединство» и могущее быть *приблизительно* определяемым (хотя и не на высших ступенях своего раскрытия), как органическое и систематическое единство.

Эмпирическое бытие, моментом которого мы являемся, выясняется как становящееся из ничто в свою усовершенность. Оно умалено в своих всевременности и всепространственности, т. е.

---

* В подчеркнутости этого момента существеннейшее отличие нашей точки зрения в границах того метафизического направления, которое одним из современных историков философии удачно названо «философией совершенства». Надо только еще раз отметить, что для нас совершенство есть двуединство усовершенности и усовершаемости (для Бога resp. — совершенства и умаляемости).

временно и пространственно. Оно становится в форме необратимого движения, во временном возникновении-нарастании и умалении-погибании себя в целом и в каждом из своих моментов. Однако, в силу умаленности (стяженности) всеединства и познания, которое является одним из моментов его, всевременность умаляется не только в последовательность, не сохраняющую сосуществования, а и в сосуществование, недостаточно обнаруживающее хронологическую различенность (ср. §§ 43, 53). В последнем случае всевременность невольно подменяется фикцией вневременности. С другой стороны, умаляясь во временность, тварное всеединство умаляется и в разъединенность взаимно исключающих друг друга моментов, видимо одновременных; и притом умаляется оно в разъединенность различной степени вплоть до утраты единства, т. е. до смерти. Благодаря этому в тварном стяженном всеединстве выделимо и определимо наименее умаленное, которое и является собственно-историческим бытием. Собственно-историческое бытие есть человечество, временно-развивающееся (становящееся и погибающее) от небытия к усовершенности своей (идеалу) и на основе своего стяженного всеединства. Оно является центром космоса и противостоит большей умаленности его (и в нем себя самого) — миру органическому и неорганическому. И умаленный более, чем человечество, и вне человечества мир приближается к человеческой исторической жизни и переходит в нее, хотя бы в одном из исторических качествований — в познании этого мира человеком.

Для объяснения эмпирического бытия как стяженного всеединства, оказалось необходимым ввести еще одно понятие — понятие его определенности. Эмпирическое стяженное всеединство является моментом непрерывного усовершения. Но в то же самое время есть эмпирический предел его эмпирического совершенствования. В эмпирии для него непреодолимы до конца временность, пространственность, разъединенность жизни и смерти. Этот предел существует и для него в целом и для каждого его момента, в частности и для всякого индивидуума — (Вникнуть!). Отсюда проистекает необходимость различать между эмпирическим усовершением (завершенностью) и усовершением сверхэмпирическим или запредельным, причем второе неоспоримо обосновано общими нашими метафизическими положениями, в частности — идеею Божественной Благости, которая не осуществиться не может. Предельность эмпирического усовершения, в свою очередь, требует обоснования. И хотя она всякому индивидууму в ограниченности его представляется роковою и внешнею, на самом деле она может быть понята лишь в качестве вольного самоограничения или вольной недостаточности свободной всеединой твари (человечества). Она не последствие «падения», и не внешняя кара, и не внешний произвол;

но само это «падение», т. е. недостаточность воли к усовершенности. Недостаточность же воли есть, во-первых, вина (peccatum—culpa), во-вторых, кара (peccatum—poena) [203] и кара вечная, бесповоротная, ибо нежелание полноты есть неполнота. Однако одною недостаточностью человечества эмпирической ограниченности его объяснить нельзя. — Ограниченное в себе бытие и, в частности, человеческое знание могут существовать только в том случае, если они в самой ограниченности их обожены. Далее, предел их эмпирического усовершения предполагает «запредельное», как реальное и как некоторым образом не только с ним связанное, но и его содержащее и пронизывающее. Идеал эмпирии и стремление ее к нему, для осуществимости и, следовательно, осуществленности. А без стремления к запредельному идеалу не может существовать сама эмпирия. В силу всех этих соображений мы должны признать основным для исторического бытия понятием — искупающее человечество Боговоплощение (§§ 13, 37). — Осознание того, что мы называем «предельностью» или «определенностью» эмпирии, — одна из величайших заслуг Канта. Этим осознанием обусловлено превращение им понятия «абсолютного» в понятие «трансцендентного», правда предвосхищенное уже в XIV в. школою В. Оккама. Понятия трансцендентного и иманентного могли, как, думаю, ясно из нашего изложения, раскрыться только в христианской культуре. С другой стороны, понятно, что в культуре западно-христианской идея трансцендентности стала внутренне-противоречивой, так как наряду с предельностью эмпирии не усматривалась связь ее со сверхэмпирическим. — Эмпирическое бытие замкнуто, определено в себе самом (имманентно), но в то же самое время и не замкнуто, реально «трансцендируя» в сверхэмпирическое; оторванное от запредельного и неотрывно от него. Правильнее всего называть его не имманентным, а «трансцендирующим».

Как момент (качествование) истории-действительности, история-наука не совершенна, разделяя общую судьбу человеческого знания (§§ 9 сл. 15, 21 сл. 32, 35). Она — знание стяженное и стяженностью своею оправдывает и обосновывает значимость и ценность каждого своего акта, ибо в стяжении есть стяжаемое, а стяжаемое есть истинное. В силу стяженности своей историческое знание (в преимущественное отличие от естественно-научного) обладает непрерывностью своего объекта. Поэтому опознаваемое им раскрывает себя как диалектически-необходимое, и опознаваемый момент находит «свое» во всех других моментах. С другой стороны, в силу стяженности исторического знания ему недоступно точное разграничение моментов всеединства, доступное естествознанию. В связи же со всем этим стоит первенствующее в исторической науке значение категорий всеединства, стяженного всеединства, идеала и развития,

равно и только вспомогательная роль понятий судьбы, случая, системы, изменения, функциональной и причинной взаимозависимости.

Развитие познается историей как самораскрытие умаленного ее субъекта в необратимом временном движении: в становлении, погибании и взаимосмене его моментов. Взаимоотношение этих моментов всеединства, благодаря диалектике бытия-небытия, нет необходимости умалять в теории окказионализма или предустановленной гармонии (§ 7, стр. 14 сл). Каждый момент всецело отличен от всех прочих по качеству своему или по своей идее. В силу этого находимы и связуемы его проявления, эмпирически разъединенные. В самораскрытии своем момент непрерывен. И этою непрерывностью необходимо и нерасторжимо «связаны» его моменты-индивидуализации, при всецелой взаимной их различности. Точно таким же образом преодолевается и его собственная всецелая отличность от прочих моментов одного с ним порядка (ср. § 21). Мы различили моменты-личности и моменты-качествования. Основание нашего различения лежит в противопоставленности тварного всеединства Божественному Всеединству и в разъединенности первого. Момент-личность является первичным, момент-качествование — вторичным, производным (§§ 12, 19 сл. 25). Поэтому историческое развитие есть прежде всего и главным образом развитие всеединой свободной личности (человечества), в целостности ее и в индивидуализирующих ее личностях (§ 35). И установленные нами понятия позволяют, признавая относительные правду и ценность как социологических исканий, так и самых специальных исторических исследований, утверждать идеал и действительность «всеобщей истории» (§ 33).

В общих чертах нам удалось формулировать процесс развития человечества, который, поскольку мы отвлекаемся от специфичности его индивидуализаций, можно назвать и «законом развития» (§ 37 сл.). Но утверждая качественную равноценность всех моментов истории и, следовательно, всех «исторических построений», мы попытались подняться над вытекающим из этого релятивизмом. Традиционная схема прогресса-регресса удовлетворительного выхода не давала. Зато оказалось возможным оправдать аксиологический момент в историографии, устранив из него всякий субъективизм и релятивизм (§ 37, гл. IV). Вполне в сфере общих наших предпосылок мы выдвигаем центральное значение личности Иисуса Христа и понимаем исторический процесс как развитие Христовой Церкви (§§ 10, 30, 37 сл.). Правда, это конфессионализирует историю. Но приходится выбирать между служением двойной истине и последовательностью религиозно-философской точки зрения. Или религия — «частное дело», совокупность неопределенных и неопределимых чувствований, «вера», безразличная к науке и для науки; или Христос, действительно, есть Истина и Жизнь.[204] И во втором случае не

безразлична степень близости к Его учению. Или догмы Церкви — праздные вымыслы, никакою познавательною ценностью не обладающие, и «наука» не должна с ними считаться; или эти догмы — основа жизни и знания, а тогда и наука должна на них строиться и не безразлично, каково вероисповедание ученого.

Весьма вероятно, что нас все же обвинят в невнимании к самому процессу развития, в склонности предпочитать «статическое» понимание его «динамическому». Но мы категорически отрицаем онтологическую первичность и даже первичную реальность сосуществования (§ 53). Оно — умаленность всевременности во вневременность, объясняемая неполнотою развития каждого из моментов и недостаточностью нашего знания. В основе и природе своей историческая диалектика — диалектика времени (поскольку мы находимся в пределах эмпирической истории), чем, однако, нисколько не отрицается полезность, а иногда и неизбежность статического метода. Впрочем, мы готовы согласиться с тем, что историческое движение показано нами недостаточно. Нашим оправданием является невозможность его отвлеченно формулировать и описать: его можно только показать. Допустимая в общем труде степень конкретности приводимых примеров недостаточна. Для того же, чтобы показать исторический метод во всей его конкретности, надо перейти в область вполне конкретной историографии или в область метафизики истории (§ 1).

Едва ли после всего сказанного необходимо настаивать на том, что эмпирическое развитие человечества не растворяется и не теряет смысла своего во всеединстве, моментом которого оно является. Мне кажется, что на почве развитых соображений абсолютная ценность эмпирической истории обоснована несравнимо больше и лучше, чем на почве самых воодушевленных декламаций о свободе и творчестве человека. Именно, с нашей точки зрения исторический процесс есть процесс Богочеловеческий. И утверждение всевременности (т. е., в частности, такой же реальности будущего, как настоящего) нисколько не противоречит свободе человечества и человека. Напротив, только это утверждение и способно обосновать свободу (ср. § 35). Если во всеединстве будущее не менее реально, чем настоящее, в настоящем будущее тем самым еще реальностью не делается. Вне теории всеединства необходимо считать настоящее раскрытием прошлого. И напрасно думают, будто свобода лучше уживается с таким прошлым, чем с предвидимым до мельчайших подробностей будущим. Где признается ряд последовательных моментов a—b—c—...m—n, там дана только необходимость: за b непременно следует c, за m — n. Нет места свободе и там, где процесс рационализируется: где разыскиваются мотивы и свобода определяется, как «свобода выбора». Едва ли также много мы

выиграем, возвратившись к гипотезе Жозефа де-Местра о том, что у каждого «закона» есть своя «partie flexible»[205] и что, если бессмысленно молиться о произрастании клюквы в Провансе или винограда в тундре, имеют смысл молитвы об увеличении количества осадков, *ибо* второе относится к «partie flexible». Только допустив всевременность и признав, что всеединый субъект «сразу» индивидуализируется во всех моментах ряда a—b—c...m—n, а каждый момент «воздействует» на другие в качестве всеединого субъекта («через центр» — ср. § 62), мы сумеем развить и обосновать понятие свободы человечества.

Как процесс Богочеловеческий, историческое развитие отличается свободою и творчеством, «обогащает» Божество причастием к Нему тварного субъекта. Творчество человека заключается в приобщении себя к Божеству. Человек становится причастным Богу, приемлет в себя Бога. Он не созидает ничего, ни одного из своих качествований, кроме себя самого, своей личности. Но это самосозидание человека — столько же его самосозидание, сколько и творение его Богом и слияние его с Богом в совершенное двуединство. Разумеется, такое понимание взаимоотношения человека с Богом требует определенной теодицеи. Оно возможно лишь в том случае, если отрицается всякая бытийность зла. Реальностью является недостаточность человеческого хотения, вина человека, в себе самой содержащая свою кару. В этом смысле «зло» реально. Но оно отнюдь не есть некоторое бытие, противостоящее Богу и вне Его существующее. Недостаточность Божьего хотения в человеке не есть иное, не-Божье хотение. Как вольная недостаточность, она — вина человека и, в реальности своей д л я н е г о, его кара. И во взаимоуничтожении вины и кары она существует только в человеке и для человека, не в Боге и для Бога. Но чрез Боговоплощение эта самоограниченность человека в его недостаточности становится и Божественным моментом, а тем самым, переставая быть *только* «бесповоротною», неизгладимою и неискупимою, в Богочеловеке еще и восполняется.

Примечания

Книга была опубликована в Берлине в 1923 г. издательством «Обелиск». Она написана почти целиком в Петрограде в посл. годы перед высылкой, но дополнения и изменения, как видно по тексту, продолжали вноситься до самой публикации. Т. о., взгляд Карсавина на историю, данный здесь, отражает уже и опыт Мировой войны, и Рус. революции, и первых лет нового порядка. Из многочисленных небольших работ, выпущенных автором в пору НЭП'а, одна связана весьма тесно с «Философией истории»: это — брошюра «Введение в историю (теория истории)» (Пг, «Наука и школа», 1920). Вышедшая в серии «Введение в науку», она носит пропедевтический характер: Карсавин дает здесь характеристику (по большей части, критическую) осн. направлений в теории и методологии истории, а также приводит аннотированный список гл. трудов; все эти направления и труды затем фигурируют и в «Философии истории».

Известно несколько рецензий на книгу: Sergius / Сергей Иосифович Гессен / , Соврем. Записки 1925, т. 23; И. Степанов, На чужой стороне 1924, № 3; Г. В. Флоровский, Russische Gedanke 1929, H. 2. Рецензия Флоровского, критичная и скептичная (как, впрочем, и всегда у этого автора), не лишена важных замечаний. Так, он находит, что карсавинское понимание времени как явления, в определенном смысле, вторичного, проекции «онтического упорядочивания» моментов всеединства, умаляет ценность и значимость истории, лишает ее настоящего динамизма и делает всю его философию «существенно статической концепцией». Суждение спорно, но оно зорко улавливает ключевые пункты учения. Менее спорно, увы, саркастическое замечание о. Георгия о слабой связи карсавинской трактовки православия с исторической реальностью: «Православие автора имеет весьма мало общего с историческим Православием». Другие рецензии менее интересны. Наконец, стоит еще упомянуть посвященный «Философии истории» подробный (25 с.) раздел в вышедшей тогда же кн. П. М. Бицилли «Очерки теории исторической науки» (Прага, «Пламя», 1925 г.). Этот ценный разбор несколько предвзят: здесь явно преувеличивается зависимость Карсавина от Бергсона и безосновательно ставится под вопрос сама принадлежность мысли Карсавина руслу христианской метафизики.

1 *Риккертианство* — направление философско-исторической мысли, следовавшее идеям Генриха Риккерта (1863—1936), нем. философа, одного из гл. представителей неокантианства. Философия истории Риккерта исходит из противопоставления естественного и гуманитарного знания, «наук о природе» и «наук о культуре» — как познающих, соответственно, общие законы явлений либо единичные явления в их индивидуальной неповторимости. В науках о культуре и, в частности, в истории осмыслительная работа состоит в том, что все явления возводятся, связываются с определенными ценностями (истина, красота, святость...), которые трактуются в духе платонизма как образующие особое «царство ценностей по ту сторону субъекта и объекта» — по справедливому замечанию Карсавина, некий ущербный аналог Абсолютного. См.: Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. Спб. 1905. Он же. Философия истории. Спб. 1908. Полемика с риккертианством — один из сквозных мотивов наст. книги. — стр. 16

2 Бесконечный регресс (лат.). — стр. 19

3 *Энтелехия* (от греч. ἐντελής — законченный и ἔχω — имею) — введенное Аристотелем понятие близкое у него к энергии и обозначающее осуществленность, актуализованность предмета. В новой философии оно нередко трактовалось натуралистически, как особая «сила» или «фактор», обеспечивающая актуализацию предмета, развитие организма и т. п. Наиболее известная из попыток такой трактовки — учение нем. биолога и философа Х. Дриша (Driesch Hans, 1867—1941). Это учение, называемое витализмом, развивает философскую проблематику, отправляясь от законов и свойств живой природы и полагая в основу энтелехию, которая

понимается как жизненный принцип и оформляющее начало, не предполагаемое, однако, материальной силой или субстанцией. Одна из гл. книг Дриша с изложением витализма — «Философия органического» (Philosophie des Organischen, 1909). По-русски см.: Дриш Г. Витализм, его история и система. М. 1915. — стр. 19

[4] Здесь — в смысле «категорический», притязающий на непреложную истинность. — стр. 21

[5] Флоренский П. А. Космологические антиномии Иммануила Канта. С приложением экскурса об антиномической структуре разума. Богосл. Вестник 1909, № 6, с. 623 (курсив автора). Неясно, отчего понадобилось Карсавину излагать эту хорошо известную мысль устами Флоренского: она принадлежит Бергсону и развивается им в специальном разделе «Творческой эволюции» (гл. IV. Кинематографический механизм мышления...). — стр. 21

[6] Понятие *«психической причинности»* как особой формы причинности, отличной от физической и действующей в сфере сознания, в психических, а отсюда и в исторических процессах, признавалось у Лейбница, Фихте, Шопенгауэра, позднее же специально разрабатывалось В. Вундтом (Wundt Wilhelm, 1832—1920), нем. философом и психологом, а в рус. философии анализировалось В. В. Зеньковским («Проблема психической причинности», 1914). Карсавин критикует понятие и, в особенности, его применение к истории, в вышеупомянутой брошюре «Введение в историю» (с. 14—15). *«Философы»* и *«методологи»* в комментируемой фразе — в первую очередь, В. Вундт и следовавший ему рус. историк и социолог В. М. Хвостов (1868—1920), автор труда «Теория исторического процесса. Очерки по философии и методологии истории». 2 изд., М. 1914. — стр. 21

[7] Riess L. Historik. Ein Organon geschichtlichen Denkens und Forschens. Bd. I. Berlin 1912. (Рисс Л. Историка. Органон исторического мышления и исследования). Несколько подробней Карсавин обсуждает это соч. во «Введении в историю» (с. 53—54). — стр. 22

[8] *Лаппо-Данилевский Александр Сергеевич* (1863—1919) — рус. историк и теоретик истории, позитивистских, а позднее — риккертианских установок. Критику его позиций Карсавиным см. во «Введении в историю», с. 49—50. — стр. 22

[9] *Лаппо-Данилевский А. С.* Методология истории, вып. II, ч. 1—2, Спб. 1913, с. 296 (вторая часть цитаты приведена весьма неточно). — стр. 22

[10] Там же, с. 319. — стр. 22

[11] *Виппер Р. Ю.* (В ориг. один из инициалов ошибочен). Очерки теории исторического знания. М. 1911. Оценку этой книги Карсавин также дает во «Введении в историю» (с. 51—52). *Виппер Роберт Юрьевич* (1859—1954) — рус. и сов. историк, по философским позициям до революции близкий к позитивизму («последователь О. Конта»). — стр. 22

[12] *Вундт* — см. прим. 6 к стр. 21

[13] *Токвиль* (Tocqueville Alexis de, 1805—1859) — франц. историк, социолог и политический деятель либерально-консервативного направления. Рассуждения в духе критикуемого Карсавиным можно найти в обоих его гл. трудах,. «Демократия в Америке» (1835, рус. пер. М. 1897) и «Старый порядок и революция» (1856, рус. пер. М. 1896, Спб. 1906). — стр. 23

[14] *Полежаев А. И.* Четыре нации. Сочинения, М. 1988. С. 42. — стр. 23

[15] Стихи на дурной латыни. В рус. пер. Т. Л. Щепкиной-Куперник:

Почтенный доктор инквит: кварре
Опиум фецит засыпаре?
Респондес на кое:
Хабет свойство такое.
Виртус снотворус
Которус
Поте силу храпире
Натуру усыпире.

Мнимый больной, д. 3, явл. 20. Ж.—Б. Мольер. Собр. соч. в 2-х т., т. 2. М. 1957, с. 681. — стр. 23

[16] *Халиф Омар* — Омар I (ок. 591—644), завоеватель Сирии, Палестины, Египта, основатель Арабского халифата. По преданию, повелел сжечь величайшую в древнем мире Александрийскую библиотеку. — стр. 24

[17] То, что европейский гуманизм XV—XVI вв. оказал влияние на Реформацию, — широко распространенная точка зрения до сего дня, и тут могли бы иметься в виду многие *«известные историки»* — к примеру, Ф. Гизо, В. Дильтей и др.—стр. 27

[18] *Гуфа* (нем. Hufe, Hube) — земельный надел крестьянина в средневековой Германии. — стр. 30

[19] *Федор Кошка* — родоначальник рода (позднейй — царской династии) Романовых. По другой традиции, родоначальником считается отец Федора, Андрей Кобыла, сын прусского или литовского выходца Гланда-Камбила (в крещении Ивана) Дивоновича (XIV в.) — стр. 32

[20] Карсавин передает данное во «Всеобщей истории» Полибия (кн. II, гл. 65—67) освещение битвы при Селлассии (222 г. до н. э.), в которой Спарта потерпела поражение от Македонии и Ахейской лиги. — стр. 33

[21] *Васильевский В. Г.* Политическая реформа и социальное движение в Древней Греции в период ее упадка. Спб 1869, с. 285. Речь идет о событиях 225 г. до н. э., когда Клеомен, заболев, отменил встречу в Лерне, на которой его должны были сделать игемоном Ахейской лиги; по словам Плутарха, «это погубило судьбу Греции». *Васильевский Василий Григорьевич* (1838—1899) — рус. историк античности и средневековья, крупнейший византиновед. — стр. 33

[22] *Больцман (Boltzmann Ludwig,* 1844—1906) — австр. физик, один из создателей молекулярной физики и статистической механики. Внес решающий вклад в понимание вероятностной природы физических процессов с большим числом участвующих частиц; раскрыл неприменимость к таким процессам механической концепции причинности. — стр. 33

[23] *Блюхер* (Blücher Gebhard Leberecht, 1742—1819) — прус. фельдмаршал, командующий прус. армией в кампаниях 1813—14 гг. и Ста дней. В битве при Ватерлоо (18 июня 1815) своевременный подход частей Блюхера на помощь уже уступавшей французам англо-голландской армии Веллингтона определил поражение Наполеона. *Август* (*Октавиан*) и *Антоний* — преемники Цезаря после его убийства (44 г. н. э.), соперничество которых, завершившееся торжеством Октавиана, было решающим для дальнейших судеб Рима. — стр. 34

[24] «Несомненно, что Мировая война своею необходимостью обязана абсолютной справедливости закона причинности». Левенфельд. Мировая война в свете закона причинности. — стр. 34

[25] *Закон Вебера—Фехнера* — осн. количественное соотношение, выражающее выдвинутый Фехнером принцип психофизического параллелизма, т. е. закономерного соответствия между физическими раздражениями и психическими ощущениями. Закон, установленный в сер. XIX в., утверждает, что интенсивность ощущения пропорциональна логарифму интенсивности раздражения. Авторы его — нем. психолог и физиолог *Вебер* (Weber Ernst Heinrich, 1795—1878) и психолог, физик, философ *Фехнер* (Fechner Gustav Theodor, 1801—1887). Все это направление, сближающее психологию с физиологией, Карсавин считал вульгарно-материалистическим, а названный принцип подвергал сомнению. См.: Введение в историю, с. 16. — стр. 35

[26] Одно из понятий, которыми у Кузанца передается Абсолютное. Принятый рус. перевод — «бытие-возможность» или «возможность-бытие». Понятие вводится и анализируется в трактате «О возможности — бытии». См.: *Кузанский Николай.* Соч. в 2 томах, т. 2. М. 1980, с. 135. —

[27] Целевая причина (лат.) См.: *Аристотель.* Метафизика 1072 b 1. — стр. 49

[28] Спонтанное зарождение (лат.), возникновение органического из неорганического путем природных процессов. — стр. 49

[29] Имеется в виду философский принцип, называемый по имени своего автора «бритвой Оккама»: не следует без безусловной нужды «умножать сущности», вводить новые отвлеченные понятия. — стр. 50

[30] *Окказионализм* — направление в западной философии XVII в., учившее, что все видимые причины явлений — лишь случайные «поводы» (лат. occasio), тогда как истинной или «действующей» причиной является всегда Бог. *Предустановленная гармония* — установленный Богом тип отношений между монадами. Монады же суть бестелесные «простые субстанции», из которых предполагается состоящим интеллигибельный мир; учение о свойствах монад и их совокупностей, образующее ядро философской системы Лейбница, названо им монадологией. — стр. 53

[31] псевдоподии — биол. термин: ложноножки, временные выросты в разных местах клетки. — стр. 53

[32] Это соотношение и связь между всеединством и его моментом Карсавин выражает с помощью понятия «разматывания и сматывания центра круга» (exglomeratio et conglomeratio centri). См. «О личности» (§ 12), а также наши прим. 25 к «О личности» и Вступительную статью в кн.: Л. Карсавин. Религиозно-философские сочинения, т. 1. М. 1992. (Далее в ссылках обозначаем это изд. как «т. 1».) — стр. 57

[33] Решающий эксперимент (лат.) — стр. 58

[34] Убежище невежества (лат.): понятие или пункт, на котором останавливают рассуждение, когда бессильны продвинуться. — стр. 61

[35] В этом рассуждении — довольно темном, надо признать — дедуцируется важное понятие апогея, одно из специфических отличий карсавинской концепции развития. Ср. выше с. 25—26, а также ниже §§ 37, 38. — стр.63

[36] *Репрезентационизм* (от лат. repraesentation, представление) — философская позиция, согласно которой мир, данный познающему субъекту в познании, является лишь его представлением, а познание, как формулирует Карсавин, есть «конструирование копий с помощью воображения». В данном случае, «воспроизведение» мною чужого развития есть мое представление о нем. — стр. 67

[37] Имеется в виду основной постулат монадологии Лейбница (см. выше прим. 30) о взаимной изолированности монад: «Монады не имеют окон». — стр. 69

[38] *Жанэ* (Janet Pierre, 1859—1947) — франц. психолог и психопатолог. Развил учение о сознании и его функциях, систематику форм поведения, а также детальную концепцию неврозов, базирующуюся на обширных практических исследованиях. Невроз он трактовал как своего рода разъединение личности, происходящее вследствие нарушения синтетических функций сознания, утраты им способности к собиранию и соподчинению своих моментов. — — стр. 71

[39] К названной «склонности» в разной мере причастны Паскаль, Бергсон, Лосский, Дриш, которые тут и имеются в виду. Ср. «О личности» (т. 1. с. 125 и наше прим. 47 к этой стр.). — — стр. 73

[40] См. выше прим. 30 к стр. 53 и 37 к стр. 69. — стр. 76

[41] Чистый акт (лат.). — стр. 76

[42] Бытие, возможность (лат.). — стр. 76

[43] См. прим. 26 к стр. 49. — стр. 76

[44] *Теофания* — богоявление (греч.), подробней см. прим. 37 к «О личности» в т. 1. — стр. 77

[45] Мф 22, 32. — стр. 79

[46] *Кардано* (Cardano Girolamo, 1501—1576) — итал. математик, философ, врач, автор яркого, характерно «возрожденского» автобиографического соч. «О моей жизни» (рус. пер. М. 1938). — стр. 82

[47] Wahrheit — истина, правда; Dichtung — поэзия (нем.). Имеется в виду название автобиографического соч. Гете «Поэзия и правда». — стр. 82

[48] *Бурже* (Bourget Paul, 1852—1935) — франц. писатель, автор романов, изображавших нарочито тонкие, усложненные психологические ситуации. — стр. 83

[49] *Клермонский собор* был созван в 1095 г. папой Урбаном II в Клермонс (Центральная Франция); речь папы на этом соборе стала отправным событием в организации Крестовых походов. — стр. 84

[50] *Жюллиан* (Jullian Camille, 1859—1933) — франц. историк, автор многотомной «Истории Галлии» (Histoire de la Gaule, v. I—IV, P. 1909—1913), изобилующей «художественными описаниями» в духе критикуемого Карсавиным. — стр. 84

[51] «Хорошо очищенные тексты» (франц.). *Ланглуа* (Langlois Charles Victor, 1863-1929) — франц. медиевист. Карсавин говорит о его соч. «St. Louis. Philippe Le Bel. Les derniere Capetiens directs (1226—1328) (Св. Людовик. Филипп Красивый. Последние прямые Капетинги (1226—1328)), в кн.: *Lavisse E.* Histoire de France, t. 3, P. 1901 (Лависс Э. История Франции, т. 3). — стр. 84

[52] *А. де Ренье* (de Regnier Henri, 1864—1936) — франц. поэт-символист и автор романов из жизни прошлых эпох, не стремящихся к исторической точности. *Эберс* (Ebers Georg, 1837—1898) — нем. египтолог и исторический романист. *Дан* (Dan Felix, 1834—1912) — нем. историк и автор серии романов «из времен переселения народов». — стр. *85*

[53] *Макферсон* (Macpherson James, 1736—1796) — шотл. поэт, выпустивший свои вольные обработки кельтских сказаний под видом англ. перевода песен легендарного древнего барда Оссиана; мистификация была довольно быстро раскрыта. *Ганка* (Hanka Vaclav, 1791—1861) — чеш. поэт, филолог и деятель панславистского движения. Ок. 1817 г. сочинил и изготовил на пергаменте две подделки под старочеш. эпическую поэзию, «Краледворскую рукопись» и «Зеленогорскую рукопись», поддельность которых была доказана лишь к концу XIX в. — стр. 85

[54] *Маколей* (Macaulay Thomas Babington, 1800—1859) — англ. историк, автор фундаментальной «Истории Англии от воцарения Якова II». — стр. 85

[55] *Мейер* (Meyer Eduard, 1855—1930) — нем. историк древнего мира. — стр. 86

[56] Dilthey W. Schleiermachers Leben, 1870. *Дильтей* (Dilthey Wilhelm, 1833—1911) — нем. философ, теоретик и историк культуры; его идеи о постижении других людей, эпох и культур путем интуитивного вживания в них, «вчувствования», с известными оговорками принимались Карсавиным. См.: «Введение в историю», с. 15—16. — стр. 86

[57] *Синекдоха* — фигура речи, при наличии которой «на основании чего-либо одного мы уразумеваем многое: по части — целое, по виду — род, из предыдущего — последующее» (Квинтилиан, I в. н. э.). Античные теории языка и стиля. М.—Л. 1936, с. 221. — стр. 91

[58] «Довод, обращенный к людям» (лат.) — доказательство, аппелирующее к личным свойствам убеждаемых. — стр. 91

[59] Маркс замечает, что «парцельные крестьяне» во Франции «образуют класс», но в то же время и «не образуют класса», ибо изолированы и разобщены; это — такой класс, который «образуется простым сложением одноименных величин, вроде того как мешок картофелин образует мешок с картофелем». Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта, гл. 7. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2, т. 8. М. 1957, с. 207—208. — стр. 92

[60] *Шпенглер* (Spengler Oswald, 1880—1936) — нем. философ истории и культуры, широко знаменитый в 20-е годы, рассматривавший историю как мир сменяющихся культурных организмов, независимо и отъединенно проходящих те же универсальные стадии; автор (или наиболее известный защитник) ряда популярных историко-культурных идей нашего века: «заката Европы», антитезы культуры и цивилизации, увлечения типологией и морфологией культур, и др. — стр. 95

[61] Противоречие в терминах (лат.). — стр. 98

[62] «/Человек по природе своей есть/ существо политическое» (греч.). Аристотель. Политика 1253а 9. Соч. в 4 т., т. 4. М. 1984, с. 378. — стр. 98

[63] *Цинциннат Луций Квинкций* (V в. до н. э.) — др.-римский политический деятель. — стр. 101

[64] «Я — гражданин римский» (лат.) — стр. 101

[65] *Веррес Гай Корнелий* (ок. 115—43 до н. э.) — римский политик. Эпизод относится к его пребыванию наместником Сицилии (73—71) и упоминается в одной из обвинительных речей Цицерона по его делу (в период процессов против сторонников Суллы, к коим принадлежал он). См.: *Марк Тулий Цицерон*. Дело Верреса. Полное собр. речей, т. 1, Спб 1901. — стр. 101

[66] Это место — вещественный знак авторского пренебрежения «акрибией». Вся канва эпизода указывает на императора Вителлия (правил в 69—70 н. э.). Однако источники, из коих главный — «История» Тацита, кн. II, не сообщают, что, принимая послов сената, он был в штанах; тема возмущенья штанами, действительно, имеется в той же II-ой кн., но относится не к Вителлию, а к его военачальнику Цецине: «он носил длинные штаны... и в таком виде позволял себе разговаривать с людьми, облаченными в тоги» (II, 20). В карсавинском же изложении две линии слились в одну. — стр. 101

[67] Идея «*нисходящей иерархии личностей*» более полно обсуждается в кн. «О личности», см. т. 1. с. 125 и наше прим. 47 к этой стр. — стр. 104

[68] «Не следует умножать сущности без нужды» (лат.) См. прим. 29 к стр. 50. — стр. 106

[69] *Вилленаж* (от позднелат. villanus, крестьянин), *серваж* (от лат. servus, раб) — виды «крепости земле», феодальной зависимости крестьян от владельцев земли; из них первый менее ограничителен, с большим сохранением личной свободы. — стр. 108

[70] *Коммендация* — в Ср. Века — акт установления вассальной зависимости, отдачи себя под покровительство; *инвеститура*, которая следовала за коммендацией, — ввод в права пользования жалуемым владением (бенефицием, леном). — стр. 108

[71] Буквально, «учетверение терминов» (лат.) — построение неправильного силлогизма с числом терминов, не равным трем. — стр. 109

[72] После этого — значит, вследствие этого (лат.). — стр. 109

[73] «Главенствующая способность» (франц.). *Тэн* (Taine Hyppolite, 1828—1893) — франц. философ позитивистской ориентации, теоретик искусства и историк, подход которого Карсавин весьма ценил (в частности, за введение таких обобщающих категорий как «дух времени», «господствующий тип» и т. п.), назвав его «одним из величайших мастеров истории» (ниже, с. 218) — стр. 112

[74] *Бомануар* (Beaumanoir, ок. 1250—1296) — франц. юрист, составитель важного исторического источника «Кутюмы Бовези» — свода права местности Бовези в Сев. Франции. — стр. 112

[75] *Люшер* (Luchaire Achille, 1846—1908) — франц. медиевист. Точное название цит. труда: «Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capetiens (987—1180), t. 1—2, P. 1883 (История монархических институтов Франции при первых Капетингах). — стр. 114

[76] В оригинале ошибочно стоит Р. Эйкен — известный философ и историк духовной жизни, но не автор указ. соч. Критику последнего Карсавиным см. ниже, с. 271. — стр. 114

[77] *Фюстель де Куланж* (Fustel de Coulanges Nicolas, 1830—1889) — франц. историк древности и средних веков. Речь о его труде «Histoire des Institutions de l'ancienne France», t. I—VI, 1891 сл. (История общественных учреждений в старой Франции). — стр. 114

[78] *Павлов-Сильванский Николай Павлович* (1869—1908) — историк рус. средневековья. «Общий очерк» — по всей видимости, кн. «Феодализм в Древней Руси». СПб. 1907. — стр. 114

[79] Теория, согласно которой этнические немцы (Volksdeutsche), проживающие на территории других государств, должны одновременно рассматриваться как подданные Германии. — стр. 117

[80] В этой фразе, для чего-то полузашифрованной, «рус. человек» — несомненно, Александр III, владелец прочного реноме «патриота и немцееда». Из числа же братьев его наибольшим немцем был, вероятно, великий князь Владимир Алексан-

дрович, президент Академии Художеств; нем. жена его, в демонстративное нарушение правила, отказалась перейти в православие и осталась лютеранкою. — стр. 117

81 Индукция на основе простого перечисления (лат.) — стр. 124

82 *Трельч* (Troeltsch Ernst, 1865—1923) — нем. протестантский теолог, философ и историк. Указ. соч. (Трельч Э. Социальные учения христианских церквей и групп) вышло: Tübingen, 1912. — стр. 126

83 Парафраз знаменитого пассажа из памфлета Сийеса «Что такое третье сословие?» (1789, рус. пер. СПб, 1906): «Чем является третье сословие? Ничем. Чем оно может быть? Всем. Чем оно хочет быть? Кое-чем». *Сийес* (Sieyes Emmanuelle Joseph, 1748—1836) — деятель Французской революции, аббат, с 1809 г. граф. — стр. 129

84 *Прудон* (Proudhon Pierre, 1809—1865) — франц. экономист, социолог и философ. Защищал идею общественного устройства, в основе которого — «средний класс» самостоятельных производителей, связанных отношениями эквивалентного обмена товарами и услугами. — стр. 133

85 *Физиократы* — сторонники физиократии (власть природы, лат.), одной из социально-экономических теорий XVII—XVIII вв., согласно которой единственный источник национального богатства (прибавочного продукта) — земледелие, а общественное устройство должно быть основано на принципах свободы экономической деятельности (выражаемой знаменитым лозунгом «laissez faire, laissez passer») и гармонического сочетания социальных интересов. Гл. их представители — Локк, Кенэ, Тюрго. — стр. 133

86 Продолжение рода (лат.). — стр. 138

87 Во время восстания «Ника» (532) императорский дворец был осажден и Юстиниан намеревался бежать; но Феодора воспрепятствовала осуществлению сего плана — о чем см. любую историю Византии. — стр. 138

88 *Левират* (от лат. levir — деверь) — брачный обычай, по которому вдова была обязана (либо имела право) выйти замуж за брата умершего мужа. Был распространен в эпоху родовых обществ, позднее — у отдельных народов (евреи, народы Кавказа, Ср. Азии). — стр. 141

89 Manus — власть (буквально, рука), mundium — патронат, покровительство (лат.). — стр. 142

90 «Когнаты» и «агнаты» (от лат. cognatus — родственник, agnatus — рожденный после смерти отца или составления им завещания) — соответственно, изначальные, коренные члены рода и члены побочные, вошедшие позднее. — стр. 142

91 В Болонском университете, возникшем в конце XI в., наиболее развитою и знаменитой была школа права. — стр. 147

92 Воины — пряхи (нем.). — стр. 149

93 *Гизо* (Guisot Francois, 1787—1874) — франц. историк и политический деятель, выдвигал концепции классового мира. — стр. 157

94 *Модильяни* (Modigliani Giuseppe Emmanuele, 1872—1947) — деятель итал. социалистического движения, участник Циммервальдской (1915) и Кинтальской (1916) конференций европейских интернационалистов. — стр. 158

95 Это замечание перекликается с появившейся позднее концепцией «осевого времени» К. Ясперса, согласно которой время в приблизительном диапазоне между 800—200 гг. до н. э. — общая для всего мира эпоха формирования того, что можно было бы по-карсавински назвать «религиозно-философским качествованием Всеединого человечества». См.: *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich 1949 (Ясперс К. Смысл и назначение истории. Рус. пер. М. 1991). — стр. 162

96 «Милое французское королевство» (франц.). «Песнь о Роланде» (XI в.) — центральное произведение франц. средневекового рыцарского эпоса. — стр. 163

97 *Кантор* (Kantor Georg, 1845—1918) — нем. математик, развил учение об иерархии «мощностей» бесконечных множеств, каковое Карсавин и ставит (правомерно) в связь с учением о бесконечности Николая Кузанского. — стр. 165

[98] *Эриугена Иоанн Скот* (ок. 810 — ок. 877) — философ ирл. происхождения, живший во Франции. Развил философско-мистическое учение, построенное на идеях неоплатонизма и греч. патристики, в первую очередь, псевдо-Ареопагита, Максима Исповедника и Григория Нисского (которого, впрочем, не различал с Григорием Богословом). О его влиянии на Карсавина см. нашу вступительную статью в т. 1. Что же до «не пантеистического» характера его системы, то он «непонятен» и поныне: эту систему никогда не переставали прочно считать пантеистической, и оценка Карсавина — исключение. — стр. 165

[99] По общему характеру (лат.). — стр. 168

[100] Первоначальное, рабочее название кн. «О началах». — стр. 169

[101] По слову ап. Павла, Бог—Сын, вочеловечившись, «принял образ раба» (Флп 2, 7). Из этого новозаветного текста вырастает тема кенозиса Христа, важная для Карсавина. См. «О началах», «О личности» (§ 30), а также «Поэму о смерти». — стр. 170

[102] Общее мнение (лат.). — стр. 171

[103] См.: *Соловьев Вл. С.* Идея человечества у Августа Конта. Собр. соч. в 8 т., Спб, 1903, с. 225. — стр. 172

[104] О *евразийстве* (к которому в недалеком будущем примкнет Карсавин) см. вступительную статью в т. 1. — стр. 177

[105] По терминологии баденской школы Риккерта—Виндельбанда так назывались направления, утверждающие, соответственно, индивидуализирующую и обобщающую установку в историческом исследовании. Собственную позицию Карсавин не сводит ни к тому, ни к другому. Краткое обсуждение и критика обоих даны им во «Введении в историю» (к номотетическому направлению Карсавин «с известной точки зрения» причислял и «так называемый исторический материализм»). — стр. 181

[106] Галльский язык (лат.). — стр. 184

[107] *Роланд, Оливерий* (Оливер) — рыцари-побратимы, герои франц. рыцарского эпоса, в частности, «Песни о Роланде». *Рыцари Круглого Стола* — герои кельтских легенд о короле Артуре. См.: *Мэлори Т.* Смерть Артура. М. 1974. — стр. 184

[108] *Дивинация* (лат. divinatio) — прорицание (род магии); в более широком, «светском» смысле — прозрение, предвидение. Термин не случаен для Карсавина. Для него и «сверхъестественное» и «естественное», научное предвидение — явления одного рода: осознание и воплощение в себе некоторого высшего всеединства. Ср.: «Введение в историю», с. 29, 37. — стр. 186

[109] *Сладостный новый стиль* (итал.) — флорентийская школа любовной, философской и духовной поэзии в конце XIII в., к которой принадлежали молодой Данте и круг его друзей (Гвидо Кавальканти, Чино да Пистойя и др.). — стр. 186

[110] *Флетчер* (Fletcher Giles, ок. 1549—1611) — англ. писатель и дипломат. После пребывания в России послом в 1588—89 гг., написал соч. «О государстве Российском» (рус. пер. СПб 1905) с подробным описанием страны и общества и проницательными замечаниями об их ближайшем развитии. *Жозеф де Местр* (de Maistre Joseph, 1753—1821) — франц. философ и политический деятель, в 1803—1817 гг. — посланник Сардинского Королевства в России. Французскую Революцию он анализирует в «Размышлениях о Франции» (1796), где предсказывает, в частности, реставрацию Бурбонов. О роли просвещения в России, в особенности, в связи с деятельностью Петра I, он говорит в письмах графу Разумовскому (см. de Maistre J. Oeuvres completes, t. VIII. Lyon, 1886). «Точным предвидением» Карсавин считает тут мнение де Местра о преждевременности и вреде петровского просветительства, которое должно привести — и, по Карсавину, привело — к появлению обширного слоя презирающих свою страну «полузнаек», критиканов и разрушителей. См.: *Карсавин Л. П.* Жозеф де Местр. Вопросы философии 1989, № 3, с. 110. *Дурново Петр Николаевич* (1844—1915) — рус. сановник весьма охранительных воззрений. Занимал должности директора департамента полиции, министра внутренних дел, члена Государственного Совета; в канун мировой войны представил

императору докладную записку, где предостерегал против войны с Германией, предсказывая, что эта война будет гибельной для самодержавия. — стр. 186

111 *Кеплер* (Kepler Johann 1571—1630) — нем. астроном и математик, установивший законы движения планет вокруг Солнца. — стр. 187

112 *Реализм* — в широком смысле, философская позиция, утверждающая реальное существование общих понятий, идей. Установка Карсавина, согласно которой всякий «момент» — качествование высшего всеединства, а частное — индивидуализация общего, очевидным образом, реалистична, хотя и отрицает отдельное существование общего вне своих индивидуаций. — стр. 187

113 *Минковский* (Minkowski Hermann, 1864—1909) — нем. математик и физик, один из создателей специальной теории относительности. Особый вклад он внес в развитие новой концепции пространства и времени как единого четырехмерного континуума с псевдоевклидовой геометрией, ныне называемого пространством или миром Минковского. — стр. 195

114 Здесь бегло намечается одна из ведущих идей онтологии Карсавина: о своеобразной «взаимодополнительности» Бога и твари, которая проявляется в диалектической связи между становлением и погибанием. Основательнее эта идея развивается в кн. «О началах» и «О личности». См. также вступительную статью в т. 1. — стр. 199

115 В оригинале посл. слово фразы — «качествовании», что нам представляется бессмысленным. С нашей поправкой, последние три существительных выступают как однородные члены; но мы не исключаем возможности и других толкований фразы, чрезмерно усложненной и по смыслу, и по строению. — стр. 200

116 *Новалис* (Фридрих фон Гарденберг, 1772—1801) был натуралистом, философом-мистиком, прозаиком и поэтом; *Гартман Эдуард фон* (1842—1906), нем. философ, равно как и *св. Игнатий Лойола* (1491—1556), исп. мистик и богослов, основатель ордена иезуитов, начинали свою деятельность с военной карьеры. — стр. 201

117 *Бергсон* (Bergson Henri, 1854—1941) — франц. философ, создатель системы, родственной философии жизни и интуитивизму. Карсавин говорит о темах, которые он разбирает в начальных разделах первого детального изложения своей системы: Непосредственные данные сознания. Собр. соч. т. 2, Спб, б. г. Вопрос об «интенсивности» рассматривается в гл. 1, о «дифференциации» — в гл. 2. — стр. 203

118 *Арминий* (ок. 16 до н. э. — ок. 21 н. э.) — вождь герм. племени херусков, а также военно-государственного союза херусков с рядом других племен; в 47 г. н. э. королем херусков стал его племянник Италик (коим, возможно, и следует заменить оставшегося мне неведомым *Германа*). *Марбод* (чаще — Маробод, кон. I в. до н. — 37 н. э.) — вождь герм. племени маркоманов, а также племенного свевско-маркоманского союза, создавшего на краткий срок королевство в Богемии. См.: Древние германцы. Сборник документов. М. 1937. — стр. 208

119 Filioque — «и от Сына», лат. — добавление в Символ веры (Верую... в Духа Святого... иже от Отца /и Сына/ исходящего...), произведенное на Западе около IX в. и первоначально составлявшее единственное догматическое различие между католичеством и православием. На Западе, а порою и в Православии, склонны утверждать несущественность этого различия, считать его некой чисто теоретической мелочью. Однако для рус. религиозной философии характерней противоположный взгляд, утверждающий глубокое значение догматических формул, находящий их отражения в истории и культуре общества, в духовных традициях. В частности, весьма важное значение придавал «филиокве» Хомяков; и он, и Карсавин целиком поддерживали традиционный православный аргумент: филиокве — принижение Духа Св., коль скоро и Отец, и Сын имеют некоторое общее свойство, отсутствующее у Духа. — стр. 208

120 *Органическая теория общества* — в широком смысле, социальные учения, исходящие из традиционного, идущего в античности от Платона, а в христианстве — и от ап. Павла, уподобления социума живому организму. К такому типу принадлежат, в частности, социальные воззрения славянофилов. Карсавин, однако, говорит не о

всей традиции: и «курьезы», и «биологизм» относятся к ее конкретному — и не лучшему — проявлению — так наз. «органической школе», возникшей в конце XIX в. и желавшей трактовать органическую аналогию буквалистски (и, тем самым, редукционистски), перенося на общество все больший набор чисто биологических и даже физиологических понятий. — стр. 210

[121] *Манихеи* — сторонники манихейства, еретического движения в эпоху раннего христианства, которое повлияло и на многие позднейшие ереси, ибо являло собою яркий и четкий образец последовательно дуалистического учения. Движение названо по имени основателя, полулегендарного перса Мани (216—277?), учившего, что мироздание и история определяются вечною борьбой двух полярных начал, добра (или света) и зла (или тьмы, материи). См.: Мифы народов мира. М. 1982, с. 103. — стр. 213

[122] «Афинская полития» (греч.) — соч. Аристотеля, относимое к пер. 347—334 гг. до н. э. и трактующее об устройстве афинского полиса. — стр. 216

[123] *Акрибия* — точность, старательность в работе (греч.). — стр. 216

[124] *Фафнер* (точнее, Фафнир) — в скандинавской мифологии и эпосе дракон, стерегущий клад. — стр. 216

[125] *Олар* (Aulard Francois, 1849—1928) — франц. историк, изучавший, главным образом, период Французской революции. Критиковал кн. И. Тэна «История французской революции» (рус. пер. т. 1—2, Харьков 1907—1915) в своей работе «Taine historien de la Revolution francaise», P. 1907 («Тэн — историк Французской революции»); в свою очередь, эта критика анализировалась в ст.: *Кареев Н. И.* Тэн перед судом Олара. «Рус. богатство», 1908, № 7. — стр. 218

[126] *Мишле* (Michelet Jules, 1798—1874) — франц. историк романтического направления, блестящий стилист; антиклерикал. — стр. 218

[127] Умалители, унизители (лат.). — стр. 218

[128] Учебник (нем., франц. — и в том, и в другом случае, значение корня слова — «рука», а буквальный смысл — «ручное пособие»). — стр. 218

[129] *Гейне Г.* Лютеция. Полн. собр. соч. в 12 т., т. IX. М.—Л., 1936, с. 227. Впрочем, перевод у Карсавина — свой, заметно отклоняющийся (в лучшую сторону) от перевода А. В. Федорова в цит. изд. — стр. 221

[130] *Оккам* (Ockham William, ок. 1285—1349) — англ. философ-номиналист, логик и церковно-политический писатель антипапистских тенденций. Утверждаемый им политический идеал — своеобразное сочетание монархии и демократии: власть может принадлежать императору, однако же «не иначе как с согласия всех». *Марсилий Падуанский* (ок. 1270—1342) — итал. политический писатель и деятель — защищал сходные позиции народовластия еще с большею радикальностью. Карсавинская характеристика учений Оккама и Марсилия и их сближение с де Местром — действительно, самым истовым легитимистом, консерватором и защитником богоустановленной монархии — вызывает сомнение. Мотив богоустановленности, данности свыше, а, следовательно, и незыблемости наличного общественного порядка едва ли характерен для Оккама, как и для Марсилия: за народом утверждается право сменять носителей власти; политические формы признаются релятивными: «лучшее правление не есть лучшее безотносительно для всех»; и т. п. См. напр.: *Трахтенберг О. В.* Очерки по истории зап.-европейской средневековой философии. М. 1957, с. 193—198. — стр. 224

[131] Начала, истоки (лат.). — стр. 227

[131-а] Христофор Целларий (также Целлариус, Келлер, 1637—1707) — нем. историк, который ввел периодизацию на Древнюю, Средневековую и Новую Историю. Неточность Карсавина: по Келлеру, конец Древней истории — не падение Западной Римской империи (476 г.), а перенос Константином Великим своей столицы в Константинополь (11 мая 330 г.). — стр. 229

[132] *Буркхард* (Burckhardt Jacob, 1818—1897) — швейц. историк культуры, который в знаменитом труде «Культура Италии в эпоху Возрождения» (рус. пер. т. 1—2, Спб. 1905, 1906) развил широко утвердившуюся концепцию Возрождения. — стр. 230

[133] Имеются в виду законодательные органы Франции в период Великой Революции: Учредительное Собрание существовало в период 1789—91 гг., Конвент, значительно более радикальный, заседал после падения монархии, с сентября 1792 г. — стр. 232

[134] «Управляемой Божьими законами», подчиняющейся идеальным нормам. — стр. 234

[135] *Хилиазм* (от греч. χιλι !ζ — тысяча) — учение о том, что итогом земной истории будет «тысячелетнее царство» полного торжества на Земле праведности и святости. — стр. 234

[136] *Кондорсэ* (Kondorcet Marie-Jean-Antoine-Nicolas, 1743—1794) — франц. историк, политический мыслитель и деятель, давший один из первых опытов теории прогресса. Ввиду его гибели в марте 1794 г. (покончил с собой в якобинской тюрьме), выражение Карсавина не совсем точно. — стр. 234

[137] Dilectio — выбор (лат.), !γαπ8 — любовь (греч.); при этом, смысл греч. слова включает также в себя аспект оценки, предпочтения. Ср.: *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. М. 1914, с. 397—398. — стр. 236

[138] *Моммзен* (Mommsen Theodor, 1817—1903) — нем. историк античности, один из крупнейших историков XIX в. — стр. 236

[139] Тщетны труды мои (лат.). — стр. 237

[140] Без гнева и пристрастия (лат.). — стр. 238

[141] *Ранке* (Ranke Leopold, 1795—1886) — крупный и влиятельный нем. историк, выдвинувший формулу: задача истории — «воспроизвести, как все происходило на самом деле». — стр. 239

[142] *Трейчке* (Treitschke Heinrich, 1834—1896) — нем. историк, идеолог прусского духа и германской экспансии; его гл. труд «История Германии» был принят в качестве официального курса истории в эпоху фашизма. — стр. 239

[143] С гневом и пристрастием (лат.). — стр. 239

[144] *Ренан* (Renan Ernest, 1823—1892) — франц. философ, историк, религиовед; его пространные работы обычно рассматриваются как полудилетантские. — стр. 239

[145] «*Субъективной школой*» называют направление в рус. исторической и социологической науке, включавшее теоретиков народничества (П. Л. Лаврова, Н. К. Михайловского и др.), а также Н. И. Кареева; школа стояла на позициях позитивизма и теории прогресса. — стр. 242

[146] — «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» — название труда Канта (1783), где он сжато формулирует положения своей критической философии. — стр. 246

[147] Имеется в виду учение Канта о вещи в себе, против которого Карсавин неоднократно делает беглые, однако резкие выпады. См., напр., «О началах», «О личности», а также в лагерных разговорах: «Вещь в себе придумал Кант, который под конец выжил из ума». *Ванеев А. А.* Два года в Абези. Брюссель 1990, с. 77. — стр. 246

[148] «Периферия круга есть разматывание центра» (лат.). О паре понятий exglomeratio — conglomeratio см. выше прим. 32. — стр. 247

[149] Восстановление всех (греч.). Обычно под учением о «всеобщем восстановлении» или «апокатастасисе» понимают доктрину Оригена, затем поддержанную св. Григорием Нисским, о конечном спасении всех согрешивших, всего тварного мира; это учение было анафематствовано V Вселенским Собором (см. прим. 108 к «О личности» в т. 1). Карсавин же имеет в виду другую проблему, связанную с «восстановлением»: тождественна ли спасенная, преображенная тварь твари до грехопадения? и существовал ли во времени мир тварный непадший? На сей предмет нет догматических определений; однако Григорий Нисский, которого Карсавин называет «величайшим христианским метафизиком», эти вопросы рассматривал и отвечал на них отрицательно. См. напр.: *Карсавин Л. П.* Св. отцы и учители церкви. г. 1926, гл. XI. — стр. 248

150 Если позволено так выразиться (лат.). — стр. 255

151 *Люшер* — см. прим. 75 к с. 114. — стр. 257

152 «Античный город» (франц.) (Р. 1864). *Фюстель де Куланж* — см. прим. 77 к с. 114. — стр. 257

153 Редкий и быстротечный час! (лат.). Так переводит сам Карсавин (в ст. «Мистика и ее значение в религиозности средневековья») это любимое им восклицание св. Бернарда. Тот любит его не менее и употребляет не раз; с наиболее близким, ностальгическим оттенком оно звучит в «Омилии в неделю после Богоявления»: Sed heu heu rara hora et parva mora! (Infra octavam Epiphaniae.). — стр. 262

154 По учению Николая Кузанского об Абсолютном как бесконечности, максимальное различие всех вещей, вследствие общей их удаленности от Абсолютного, совпадает с их минимальным различием; на его математическом языке, «максимум таков, что и минимум в нем — тоже максимум» (Об ученом незнании. Соч. в 2-х томах, т. I. М. 1979, с. 72). В философии же Лейбница элементы реального или умопостигаемого мира, монады, образуют всеединство и потому пребывают между собою в отношении тождества и различия. Явления и вещи эмпирического мира суть несовершенные чувственные выражения монад, и об их различиях, вызываемых несовершенством выраженности в них монад, можно, в главном, повторить то же, что говорится у Кузанского и Карсавина: тут мы на общей почве панентеистической рецепции всеединства (см. вступительную статью в т. 1). — стр. 263

155 Наряду с объективистскими и позитивистскими установками школы Ранке (см. прим. 141 к с. 239), в ней также принималось, что историческое развитие направляется, по существу, сменой идей в сознании вождей и идеологов, ведущих деятелей исторического процесса. См.: *Simson B.* von. Ranke und seine Schule. B. 1895 (*Симсон Б.* фон. Ранке и его школа). — стр. 270

156 См. выше прим.76 к с. 114. — стр. 271

157 Логика сердца (франц.). — стр. 272

158 *Ферреро* (Ferrero Guglielmo, 1871—1942) — итал. историк Др. Рима, психолог, публицист. — стр. 279

159 Что позволено Юпитеру, не позволено быку (лат.). — стр. 280

160 Дорический храм богини Афайи на Эгине (нач. V в. до н. э.) украшен был по фронтонам знаменитыми статуями. Образцовая реконструкция фронтонов была осуществлена на рубеже XIX—XX вв. выдающимся исследователем античного искусства А. Фуртвенглером (Furtwängler Adolph, 1853—1907), которому также принадлежит и определение храма как посвященного Афайе, местной вариации Артемиды. См.: Furtwängler A. Aegina, das Heiligtum der Aphaia. München, 1906. — стр. 284

161 Loebell J. W. Gregor von Tours und seine Zeit. Lpz 1868 (Лебелль И. В. Григорий Турский и его время). *Св. Григорий Турский* (ок. 540—594) — епископ гор. Тура в Галлии, автор «Истории франков» и других исторических и агиографических сочинений. — стр. 285

162 Ешевский К. С. Аполлинарий Сидоний. М. 1855. Сидоний Аполлинарий, Гай Соллий Модест (нач. 30-х гг. V в. — 483) — епископ Клермонский, поэт и политический деятель. Ему также посвящена одна из первых исторических работ Карсавина: Из истории духовной культуры падающей Римской Империи. (Политические взгляды Сидония Аполлинария). Журн. Мин. Нар. Просв. 1908, № 2. — стр. 285

163 Matter P. Bismarck et son temps, t. 1—3. P. 1905—1908. (Маттер П. Бисмарк и его время). — стр. 285

164 *Платонов С. Ф.* Борис Годунов. Пг, 1921. — стр. 285

165 *Виппер Р. Ю.* Иван Грозный. М. 1922. — стр. 285

166 *Долмены, менгиры* — виды мегалитических (от «мегалит», большой камень) памятников каменного и бронзового века (3—2 тысячелетия до н. э.): долмены — гробницы из крупных глыб (в узком значении — только определенный вид таких гробниц), менгиры — отдельно и вертикально стоящие камни, иногда камни—статуи. Замечание Карсавина связано с культовым назначением тех и других. — стр. 285

[167] Тейлор (правильно Тайлор: Tylor Edward Burnett, 1832—1917) — англ. этнограф, исследователь первобытной религии и культуры. Концепцию «пережитков» он развивает в своей важнейшей работе «Первобытная культура» (1871, новый рус. пер. М. 1989). — стр. 287

[168] Надпись на камне, относящаяся к эпохе римского колоната (правление императора Коммода, 176—192) и содержащая жалобы колонов, а также императорскую резолюцию «Декрет о колонах Бурунитанского поместья». См.: Хрестоматия по истории древнего мира, под ред. В. В. Струве. М. 1953, т. 3, с. 227—228. — стр. 288

[169] Не откажем себе в удовольствии процитировать: «Это — знаменитое произведение, именуемое до сих пор в популярных книгах «эпосом Пентаура», хотя Пентаур был не автором его, а писцом... оставившим свое имя на копии этого текста, который он переписывал для упражнения в каллиграфии в школе» (*Тураев Б. А.* Египетская литература, т. I. М. 1920, с. 158). Правильное название «поэмы» — «Начало побед царя Усермара Сотепнира», принятое научное название — «Кадешская поэма»; в тексте восхваляются подвиги фараона Рамсеса II (XIX династия, 1292—1225 до н. э.) в войне с хеттами, завершившейся битвой при Кадеше. — стр. 289

[170] *Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков, ч. 1—3. СПб, 1899. *Лихачев Николай Петрович* (1862—1936) — искусствовед, историк и специалист по многим вспомогательным историческим дисциплинам. — стр. 291

[171] Начертание, стиль начертания (лат.). — стр. 291

[172] *Индикт* — номер года внутри 15-летнего цикла, которые исчисляются с 312 г. н. э.; это летоисчисление было введено в связи с римской налоговой системой и применялось в эпохи поздней античности и Средних Веков. См.: *Бикерман Э. Дж.* Хронология древнего мира (перев. с англ.). М. 1975, с. 73—74. — стр. 292

[173] «Начал», «исполнил» (лат.). — стр. 292

[174] *Ансельм Кентерберийский* (1033—1109) — один из основателей и крупнейших философов схоластики, создатель онтологического доказательства бытия Бога; *Готшалк* (или *Годескальк*, ок. 805—868) — бенедиктинец, богослов-мистик, развивший учение о жестчайшем «двойном предопределении» (добрых — к блаженству, злых — к вечному осуждению), за которое был осужден синодами в Майнце (848) и в Кьерси (849) и до конца жизни заточен; *Отхлох*: среди многочисленных Отхлохов нет значительных мистиков; но все же естественнее других в карсавинский ряд имен впишется *Отхлох Эммерамский* (ок. 1010—ок. 1070) — монах монастыря св. Эммерама в Регенсбурге, автор аскетических сочинений «Книга видений» и «Книга искушений»; *Гугон из св. Виктора* (Гуго Сен-Викторский, ок. 1096—1141) — приор августинского аббатства св. Виктора в Париже и самый значительный представитель тамошней мистико-богословской школы; *Ришар из св. Виктора* (ум. 1173) — шотландец, приор — преемник Гуго и богослов—мистик с несколько рационалистическим уклоном; *мейстер Эккехарт* (Экхарт, ок. 1260—1327) — доминиканец, один из крупнейших нем. мистиков, учение которого — важное звено в традиции спекулятивной мистики, идущей от Плотина до классического нем. идеализма; *Сейсе* (Сузо, 1295—1366) — доминиканец, ученик Экхарта, однако весьма от него отличный по своему духовному типу и стилю, отнюдь уже не философичному, а эмоциональному, поэтическому и визионерскому; у него имеется мистика Софии; *Таулер Иоанн* (1290—1361) — другой из учеников Экхарта, доминиканец-проповедник; развивал экхартовы концепции Божественного Ничто и «искорки», божественного начала в душе человека, соединяя их с проповедью аскетизма, духовной практики, необходимой на пути спасения; *«братья общей жизни»* — нем.-нидерл. предреформацонное течение XIV—XVI вв., выдвигавшее идеалы благочестия и смирения, стремившееся к очищению церковной жизни и распространению духовного просвещения. — стр. 296

[175] Речь идет об обстоятельствах битвы при Ватерлоо (см. прим. 23 к с. 34). Незадолго до этой битвы армия Блюхера потерпела поражение при Линьи; однако затем частям наполеоновского маршала Груши не удалось помешать Блюхеру вывести оставшиеся войска на соединение с Веллингтоном. — стр. 298

[176] *Прекарное владение, прекарий* (лат. precario — по просьбе, из милости) — форма землевладения, развитая в позднеримскую и средневековую эпохи: участок земли предоставляется владельцем желающему «по просьбе» его и с условием возврата по первому требованию. Известна во мн. вариантах, в зависимости от периода и региона; Карсавин имеет в виду исключительно «римский прекарий», о коем см.: Дигесты Юстиниана 43, XXVI. — стр. 302

[177] Прекарное владение (лат.). — стр. 302

[178] Владение де юре; владение де факто; «узуфрукт» (usus fructus, пользование плодами) — владение-эксплуатация, «право пользоваться чужими вещами и извлекать из них плоды с сохранением в целостности субстанции вещи» (Дигесты Юстиниана 7, 1, 1. М. 1984, с. 141). — стр. 302

[179] Виндицировано (заявлено собственностью без фактического обладания), обладаемо тайком, обладаемо с позволения (лат.). — стр. 302

[180] Нептун; ср. выше, с. 186. — стр. 303

[181] Речь идет об открытии закона сохранения энергии, которое было совершено в конце 40-х годов XIX в. *Майером* (Mayer Julius Robert, 1814—1878, физиолог и врач) и *Гельмгольцем* (Helmholz Hermann, 1821—1894, физик, психолог, физиолог); первый глубже раскрыл всеобщую природу закона, второй же дал ему математическую формулировку. — стр. 304

[182] О выражаемом ниже взгляде на русскую революцию и о влиянии на него теорий Жозефа де Местра см. нашу работу: *Хоружий С. С.* Карсавин и де Местр. Вопросы философии, 1989, № 3, с. 79. — стр. 304

[183] В дни 2—6 сентября 1792 г. по распоряжению Дантона, возглавлявшего тогда министерство юстиции, в парижских тюрьмах были совершены массовые казни тех, кто содержался там по обвинению в контрреволюционной деятельности. По одному из объяснений историков, Дантон пошел на это, чтобы события не привели к полному разгулу самосуда и убийств (во время недавнего августовского восстания его линия была сдержанной и умеренной). В драме Бюхнера, отличающейся исторической точностью и интуицией, сентябрьские убийства — кошмар Дантона до последних дней его жизни; но свое решение он там объясняет угрозою иностранной интервенции. — стр. 308

[184] *Риттих Александр Александрович* — последний министр земледелия Российской Империи (1916—1917), который начал проводить политику хлебной разверстки (нереквизиционной). О его деятельности см.: *Солженицын А. И.* Красное колесо. Узел III. Март семнадцатого, гл.3. Собр. соч., т. 15. YMCA Press. Вермонт. Париж. 1986, с. 24—42. Ниже там находим у Солженицына идею, сходную с карсавинской, но более умеренную: силою вещей политику Риттиха продолжало Временное Правительство в лице своего министра земледелия А. И. Шингарева. — стр. 308

[185] До выпуска «Философии истории» Карсавин, насколько мы знаем, не публиковал работ, говорящих о его оценках Русской революции, и речь тут, скорей всего, о критике его выступления (содоклада) на широком эмигрантском собрании, которое состоялось вскоре после прибытия партии высланных в Берлин (см. Гессен И. В. Годы изгнания. П. YMCA Press, 1979, с. 164—165). — стр. 311

[186] Тем более (лат.). — стр. 311

[187] Что входит в уста, идет в желудок и в уединении должно извергаться (лат.). — стр. 311

[188] *Введенский Александр Иванович* (1856—1925) — рус. философ-неокантианец. — стр. 312

[189] *Ланге* (Lange Friedrich Albert, 1828—1875) — нем. философ и психолог, один из предшественников неокантианства. — стр. 313

[190] *Коген* (Cohen Hermann, 1842—1918) — нем. философ, глава марбургской школы неокантианства. — стр. 313

[191] *Сорель* (Sorel Albert, 1842—1906) — франц. историк; «Европа и французская революция» (рус. пер. т.т. 1—8, СПб 1892—1908) — его осн. труд. *Генерал Ош*

(Hoche Lazar Louis, 1768—1797) — талантливый военачальник и политик, военная карьера которого начиналась не менее блестяще, чем у Наполеона, но была оборвана ранней смертью (подозревали отравление). — стр. 315

[192] *Лампрехт* (Lamprecht Karl, 1856—1915) — нем. историк, создатель «культурно-исторического метода», установки которого в ряде пунктов близки к карсавинским (в частности, объектом исторического изучения здесь также признается «социально-психическое»). — стр. 321

[193] Классический дух (франц.). —

[194] См. Курс. рус. истории, ч. 1, Лекция 3. — стр. 323

[195] См. О происхождении германцев и местоположении Германии, в кн.: Тацит К. Анналы, т. 2, Л. 1970, с. 353. — стр. 324

[196] *Каталаунские поля* (близ гор. Труа в Сев. Галлии) — место сражения между гуннами Аттилы и германо-римской армией под началом Аэция в 451 г. — стр. 324

[197] *Адам Кадмон* — человек первоначальный (др.-евр.); см. прим. 74 к «О личности» в т. 1. — стр. 325

[198] *Манихейство* — см. прим. 121 к с. 213 *Докетизм* (от греч. dokeo, казаться) — воззрение, распространенное в ранний период христианства (I—III вв.) и утверждавшее, что Христос — Бог, воспринявший не истинную человеческую природу, но лишь человеческий облик, и потому, в частности, Его страдания и смерть были только «видимостью». — стр. 325

[199] *Гартман* — см. прим. 116 к с. 201 *Лосский* Николай Онуфриевич (1870—1965) — рус. философ. создатель системы интуитивистской философии («Обоснование интуитивизма», СПб, 1908), названной им «идеал-реализмом». — стр. 327

[200] *Гилозоизм* (от греч. ὕλη, материя, и ζωή, жизнь) — философская или натурфилософская позиция, согласно которой материя в целом и повсюду, как таковая, одушевлена, представляет собой живое (напр., позиция платоновской космологии в «Тимее», предполагающая, что Космос — живой организм). — стр. 328

[201] Из трудов *Н. О. Лосского* тут особенно имеется в виду «Мир как органическое целое» (М. 1917). *Франк Семен Людвигович* (1877—1954) — рус. философ, выдвинувший свой вариант метафизики всеединства в кн. «Предмет знания» (М. 1915) и «Душа человека» (М. 1917). *Вышеславцев Борис Петрович* (1879—1955) — рус. философ и психолог, не принадлежащий к руслу метафизики всеединства, но давший глубокое обсуждение ее проблем в своей диссертации «Этика Фихте» (М. 1916). — стр. 329

[202] I Кор 15, 28. — стр. 330

[203] Грех — вина, грех — кара (лат.). — стр. 333

[204] Ин 14, 6. — стр. 334

[205] Подвижная часть (франц.). Эту гипотезу де Местр развивает в Беседе 4 «Санкт-Петербургских вечеров» (См.: de Maistre J. Les soirées de Saint-Petersbourg. P. 1854), а Карсавин обсуждает ее подробней в ст. «Жозеф де Местр» (Вопросы философии 1989, № 3, с. 104—104). — стр. 336

Редактор
Абышко О. Л.

Ответственный редактор книги
Хоружий С. С.

Художественный редактор
Емельянов Ф. В.

Компьютерный набор и верстка
Николаенко Л. А., Яковлева Г. А.,
Чихачева С. В., Кирсанова И. В.

Корректоры
Куликов С. П.,
Спирина Т. Г., Харабет К. Е.

Ответственный за выпуск
Пархомчук Д. Е.

ЛР № 060899 от 19 марта 1992 г.
Сдано в набор 16.05.93. Подписано в печать 28.10.93.
Гарнитура таймс. Формат $60 \times 90^1/_{16}$. Объем 22 печ. л.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Заказ № 3447. Тираж 15000 экз.

Издательство АО Комплект
Санкт-Петербург, ул. Мира, д. 6.

Отпечатано в Первой типографии ВО «Наука»
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9 линия, 12.